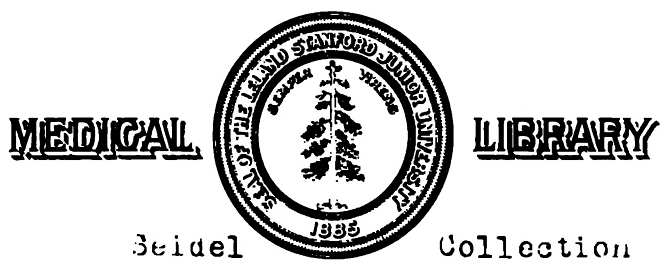


Text u. Tafeln coll. gelb. F.R.

Titel u. … 1. … 372.



Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Brockhaus, Dr. Krehl,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Brockhaus.

Neunzehnter Band.

I. u. II. Heft.

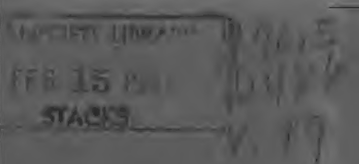
Mit 33 Kupfertafeln.

Leipzig 1865

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft I und II.



Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen.

Von

Dr. Adolf Rapp.

(Eine von der philosophischen Fakultät in Tübingen gekrönte Preisschrift.)

Einleitung.

Die Quellen.

Seit es unseren Gelehrten in Folge ihrer angestrengten Forschungen vergönnt war, das edle Volk der Perser als ein Brudervolk aller derjenigen Nationen zu begrüssen, welche heutzutage an der Spitze der gesammten Bildung der Welt stehen, haben die tüchtigsten und scharfsinnigsten Sprach- und Alterthumsforscher fortgesetzt es sich zur Aufgabe gemacht, das iranische Volk und die Früchte seines Geistes der Vergessenheit zu entreissen, welche schon so manches grosse und herrliche Erzeugniss des menschlichen Geistes verschlungen und auch jene so lange Zeit hindurch mit Nacht bedeckt hat. Und wahrlich, es ist staunenswerth, wie viel unsere Wissenschaft in dem Bemühen, das altiranische Leben der Gegenwart wieder zu gewinnen, in dieser kurzen Zeit geleistet hat. Schon ist die Sprache des alten Irans ein nicht mehr zu verlierendes Besitzthum der jetzigen Wissenschaft geworden und ihre Kenntniss wird sich immer mehr vervollkommnen und in weitere Kreise verbreiten; und so jung diese Kenntniss ist, so liegen doch schon die heiligen Schriften der Iranier, der, wie wir jetzt bestimmt sagen können, getreue Ausdruck des religiösen und sittlichen Geistes des alten Irans, der Hauptsache nach vollkommen verständlich vor uns. Diese alten Schriften, welche wir unter dem Namen Avesta begreifen, werden ergänzt und dem Verständniss näher gebracht durch die spätere religiöse Literatur der Perser, welche sich ganz an jene anschliesst. Auch diese nicht bloss für das Alterthum, sondern auch für ihre eigene Zeit höchst wichtigen Denkmäler werden nun mehr und mehr ans Licht gezogen. Eine ganz andere Quelle für die Kunde des persischen Alterthums hat sich seit wenigen Jahr-

zehnten eröffnet in den Inschriften der Achämeniden; auch diese stehen jetzt, nachdem ein Deutscher durch die scharfsinnigsten Bemühungen den Schlüssel zu ihrem Verständniss gefunden hat, Dank den unablässigen Forschungen der Gelehrten aller Nationen, der Wissenschaft zu Gebot. Wenn auch die Kenntniss derselben kaum aus der Stufe der Kindheit herausgetreten ist und bis jetzt, namentlich für die Religion und Sitte, wenig Neues zu Tage gefördert hat, so ist doch damit ein Schacht eröffnet, welcher einen nicht so bald versiegenden Reichthum von Schätzen in sich birgt und dessen Ausbeutung für die Kulturgeschichte des alten Asiens von unberechenbarem Werth sein kann. Diesen beiden Quellen als den Zeugnissen der Iranier selbst über das iranische Leben steht eine dritte Art von Quellen gegenüber, die Nachrichten der Fremden, der Griechen, Römer, Christen und Muhammedaner. Die letzteren sind allerdings insofern von Wichtigkeit, als sie aus der persischen Tradition geschöpft haben, sie müssen aber jenen andern an geschichtlicher Bedeutung weit nachstehen, da sie keine Berichte von Zeitgenossen enthalten; sie kommen bei der geschichtlichen Forschung erst in zweiter Linie in Betracht. Die Christen gehören der Sprache nach theils den Römern theils den Griechen an; was sich aber in der römischen Literatur, sowohl der heidnischen als der christlichen, über die Perser findet, ist den Griechen gegenüber so wenig selbständig, dass wir der Einfachheit wegen alle Quellen der Zeitgenossen unter dem Namen der griechischen zusammenfassen können. Diese Fundgrube für die Kunde des persischen Alterthums musste nicht erst entdeckt werden, sie stand der Forschung von jeher zu Gebot, dass aber der Werth dieser Quellen erst in neuerer Zeit erkannt worden ist, hat theils in dem Zustand der Wissenschaft bis zum Schluss des vorigen Jahrhunderts überhaupt seinen Grund, theils darin, dass das Interesse an dem persischen Volk erst durch jene Entdeckung des Bandes, das uns an dieses Volk kettet, rege geworden ist, theils aber namentlich in dem Verhältniss der griechischen Quellen zu den iranischen.

Da die Uebereinstimmung der persischen Religion und Sitte, wie sie sich in den griechischen Nachrichten uns darstellt, mit dem Inhalt des Avesta in allen Grundzügen feststeht, da sich jene Nachrichten auch formell auf keine andere Religion beziehen, als auf die, welche uns in den eigenen Quellen der Iranier vorliegt, indem beide den Namen Zoroasters an die Spitze dieser Religion stellen, so könnte es scheinen, als ob jene diesen gegenüber ganz zurücktreten müssten. Diess um so mehr, wenn man die Beschaffenheit der fremden Quellen bedenkt. Dass die Griechen in Folge der vorgefassten Meinung, überall ihre eigene Religion wiederzufinden, fremde Religionen oft gar nicht oder nur sehr mangelhaft verstanden haben, ist bekannt. Ferner finden wir bei den Griechen so wenig eine vollständige Darstellung des persischen Glaubens, dass wir vielmehr einzelne Notizen, welche durch die ganze griechische und römische

Literatur vom fünften Jahrhundert vor Christo bis ins sechste nach Christo zerstreut sind, mühsam zusammenlesen müssen. Bei solchen Bemerkungen ist es fürs Erste den Schriftstellern meist nicht um die Sache selbst zu thun, sondern sie sind grossentheils nur zufällig und gelegentlich hingeworfen; wie viel Falsches ferner in Griechenland über die zoroastrische Religion im Umlauf war, zeigt der erste Blick. Drittens endlich sind sie auch bloss für ihre Zeit beweisend und berechtigen zunächst nicht zu einer Zusammenstellung. Diesen Quellen gegenüber erscheinen die iranischen in ganz anderem Licht. Es sind die heiligen Bücher selbst, in welchen die Religion der Iranier niedergelegt ist, und aus welcher Quelle könnte die Wahrheit reiner und unmittelbarer geschöpft werden, als aus dieser? So kann man allerdings mit vielem Schein sagen, aber in Wahrheit verhält es sich doch etwas anders. Was zuerst das Formale betrifft, so ist die Glaubwürdigkeit der griechischen Nachrichten keineswegs gering anzuschlagen, wie sich (s. S. 8. 9.) aus dem lebhaften Verkehr zwischen Griechenland und Persien und aus ihrer Uebereinstimmung unter sich selbst ergeben wird. Mit dem Avesta hingegen steht es in kritischer Beziehung so gut auch nicht. Die darunter begriffenen Schriften sind eine Sammlung von Trümmern einer grossen heiligen Literatur; sie sind nicht mehr im Urtext vorhanden, sondern durch eine Uebersetzung in einen anderen ziemlich verschiedenen Dialekt mit ganz anderem Alphabet hindurchgegangen, wobei schon damals Vieles nicht mehr verstanden wurde. Sie enthalten Bestandtheile aus ganz verschiedenen Zeiten, und wenn auch sicher ist, dass der Gehalt derselben in sehr hohe Zeit hinaufgeht, so ist die Zeit der Abfassung keineswegs gewiss; so wie die Sache jetzt steht, setzt man dieselbe etwa um die Zeit Artaxerxes III. und zwar eher nachher als vorher, also in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts [1]). Die früheren Nachrichten der Griechen sind also älter. Ihre volle Berechtigung neben den iranischen erhalten aber die griechischen Quellen hauptsächlich durch das Materiale. Der Avesta ist, wie jetzt feststeht, im Osten verfasst, in Baktrien, er kann also zunächst nur geben, was im Osten Irans gegolten hat; die Griechen dagegen kennen den Osten kaum und berühren ihn nur selten, so ziemlich alle ihre Angaben gelten nur für den Westen, für Medien und Persien. Das Avesta kennt Persien nicht einmal. Unter den sechzehn Ländern, die Ormuzd geschaffen hat [2]), kommt es nicht vor, und auch sonst wird es nicht erwähnt, während doch die Perser in der Zeit der Abfassung desselben das herrschende Volk waren. Auch von Medien reicht die Kenntniss des Avesta nur bis Ragha [2]); die Magier, die Priester des Westens, werden im Avesta gar nicht genannt, die Priester des

1) Spiegel, Avesta II Einl. S. CXVI u. S. 213, seine frühere Ansicht, welche sie höher hinaufsetzt, Avesta I S. 14, berichtigend.

2) Vendidad, erster Fargard bei Spiegel.

Ostens heissen Athrava [1]). Aber sogar auf einen Gegensatz des Ostens und Westens weist Manches hin; in religiöser Beziehung nicht bloss die Bezeichnung Raghas als des Sitzes „des schlechten, übergrossen Zweifels“ durch den Avesta, sondern namentlich die Verschiedenheit der Behandlung der Leichname im Osten und Westen. Hinsichtlich der äusseren Kultur aber deutet die verschiedene Bewaffnung der Meder, Perser und westlichen Stämme einerseits und der Baktrer mit den an sie sich anschliessenden Stämmen andrerseits [2]) bis auf einen gewissen Grad ein Auseinanderfallen Irans in einen Osten und Westen an. Wenn nun gleich die Uebereinstimmung der im Avesta und in den griechischen Nachrichten enthaltenen religiösen Vorstellungen so bedeutend ist, dass der Glaube nothwendig der gleiche gewesen sein muss, so ist doch bei der Verschiedenheit der Gebräuche und der ganzen Bildung (medische — baktrische) recht wohl möglich und sogar wahrscheinlich, dass diese Religion, wenn sie mit der beiderseitigen Bildung und äusseren Gesittung in Verbindung trat, im Westen eine andre Gestaltung des sittlich-religiösen Lebens, und vielleicht auch des Kults, hervorrief, als im Osten. Wenn wir auch hiefür bei der Unvollständigkeit der beiderseitigen Quellen keine weiteren Belege als die genannten beizubringen im Stande sind, so lässt doch die eine Verschiedenheit in einem der wichtigsten und heiligsten Gebräuche, der Bestattung, darauf schliessen. Hiedurch erhalten aber die griechischen Quellen dem Avesta gegenüber eine ganz selbständige Bedeutung, indem die Richtigkeit ihrer Angaben in religiösen Dingen nicht unbedingt, in sonstigen Kulturverhältnissen gar nicht nach der Uebereinstimmung mit dem Avesta beurtheilt werden darf. Beide Quellen gelten vielmehr jede für ihr Gebiet [3]). Das zuletzt Gesagte führt uns noch auf einen weiteren Punkt, welcher diese Gleichberechtigung noch deutlicher machen wird. Der Inhalt des Avesta ist nämlich ziemlich einförmig. Er besteht einestheils aus liturgischen Gesängen, welche sich fast immer in den gleichen Formeln wiederholen, aus Anrufungen, welche ängstlich darauf bedacht sind, alle

---

1) Spiegel hält diese Athrava auch für Magier, d. h. für Priester medischen Geschlechts Avesta II Einl. S. 14, aber diese Hypothese scheint auf ziemlich unsicheren Grund gebaut. Zoroaster soll nach ihm ein Meder gewesen sein und doch seine Religion in Baktrien verkündigt haben; und hier, wo sich doch natürlicher Weise diese Religion zuerst eine Priesterschaft bilden musste, sollen die Priester nicht einheimisch, sondern von Westen hereingekommen sein. Beides enthält, wenn auch nicht gerade Widersprüche, so doch sehr vieles Dunkle. Die Verkündigung seiner Religion in einem andern als dem eigenen, durch grosse Länderstrecken von diesem getrennten Stamm hat unter den damaligen Verhältnissen etwas Unnatürliches.

2) Herod. VII, 62 ff.

3) Hieraus erhellt, dass die dritte Art der Quellen, welche hier wegen ihrer Dürftigkeit kaum in Betracht kommt, die Inschriften, mehr auf Seiten der fremden zu stehen kommen, als auf Seiten der einheimischen.

Eigenschaften der Gottheiten zu nennen, alle Seiten ihres Wesens hervorzuheben; anderntheils aus Ritualregeln und religiösen Geboten, namentlich in Beziehung auf die Reinigung; alle nur möglichen Fälle, wie der Mensch sich und anderes Reine verunreinigen kann, sind vorgesehen, und immer theils die Strafen, theils die Reinigungsakte angegeben. Wenn nun auch für denjenigen, der nach einem System des Glaubens und nach einer lebendigen Anschauung des socialen Lebens suchend diese Schriften durchforscht, aus jenem einförmigen Inhalt gar Manches abfällt, so wird er doch seinen eigentlichen Zweck, eine geordnete Zusammenstellung des Glaubens nur zum Theil [1]), eine lebendige Anschauung des iranischen Lebens aber nicht erreichen. So bedarf das Avesta, namentlich in dieser letzteren Beziehung, wesentlich einer Ergänzung. Dass die griechischen Quellen vollständig eine solche geben, soll keineswegs behauptet werden; auch sie sind, wie ihrer Natur nach nicht anders zu erwarten ist, sehr mangelhaft. Aber sie geben uns das persische Leben, auch das religiöse, nach der Seite der Erscheinung, der Wirklichkeit, und lassen namentlich den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen mit den socialen Zuständen und den sichtbaren Gestalten des Lebens deutlich erkennen, während die politischen und socialen Zustände, namentlich das Königthum in seiner religiösen Bedeutung, für das Avesta fast gar nicht vorhanden sind. Auch im Kultus geben die Griechen manches, was man vergeblich im Avesta sucht, z. B. den heiligen Festzug und die dabei angewandten religiösen Gegenstände; ebenso Manches von der äusseren Geschichte der Religion hinsichtlich der Entstehung neuer Lehren und Kulte. Aus der Beschaffenheit des Kults schliesst man aber natürlich auch auf die religiösen Vorstellungen. Theils durch diesen Schluss, theils auch häufig durch unmittelbare Angaben der Alten über Gegenstände der Lehre wird auch im Feld der religiösen Vorstellung Manches klarer, z. B. das Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd, die Gestalten des Mithra und der Anaitis u. A. Doch fällt das Hauptgewicht dessen, was die griechischen Quellen vor dem Avesta voraus haben, wie gesagt in das Gebiet der äusseren Erscheinung der sittlich-religiösen Anschauungen im Leben.

Wenn nun diese drei Gründe, der Mangel der Sicherheit in kritischer Beziehung beim Avesta, die geographische Verschiedenheit des Gebiets, für welches beiderlei Quellen allein gelten wollen, und die Auffassung des religiösen Lebens nach zwei verschiedenen Seiten, den griechischen Quellen ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit dem Avesta gegenüber sichern, so muss dagegen nun auch die andere Seite zu ihrem Rechte kommen, wonach die griechischen Quellen

---

1) Man erinnere sich z. B. der Unsicherheit der richtigen Gestalt des Mithra, welche Spiegel selbst bekennt Av. I S. 274. Auch sonst lässt das Avesta noch gar Vieles dunkel, z. B. im Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd; in den Vorstellungen über die letzten Dinge u. A.

der Beihülfe des Avesta keineswegs entrathen können. Da wir nämlich das religiöse Leben der Iranier aus den Griechen hauptsächlich in seiner äusseren Verwirklichung in dem Leben der Gemeinschaft kennen lernen, aus dem Avesta hauptsächlich — denn es handelt sich natürlich hier nur um ein Vorwiegen des Einen über das Andere — in dem unmittelbaren Ausdruck, den sich das religiöse Bewusstsein theils in der Anrufung, theils in dem religiösen Gesetz gegeben hat, so verhalten sich die beiden Quellen im Allgemeinen so zu einander, dass das Avesta die religiösen Grundanschauungen gibt, die griechischen Nachrichten dagegen die äussere Form, in welcher sich diese Grundanschauungen ausgeprägt haben. Hierunter begreifen wir zuvörderst den Kult; dann theils die bleibenden Gestalten des socialen Lebens, die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Einrichtungen jeder Art, theils die einzelnen Thatsachen, Handlungen und Worte, überhaupt Alles, wodurch der Mensch seine Denkweise zeigt. Wir werden nämlich auch für die religiösen Vorstellungen verhältnissmässig wenige eigentlich dogmatische Angaben der Alten finden, für einzelne Gottheiten noch eher, als für allgemeine religiöse Anschauungen; meistens müssen wir vielmehr die religiösen Vorstellungen aus jenen Aeusserungen erschliessen. Diese Behandlung der Quellen fällt nicht schwer, wenn man die allgemeinen Grundanschauungen schon kennt, ohne diese Kenntniss aber wäre ein solcher Versuch ziemlich fruchtlos, da einestheils nicht alles, was bei einem Volk oder bei einem Einzelnen erscheint, durch ein Geistiges, Allgemeines bedingt ist, und man desshalb leicht irre geführt würde, anderntheils gar vieles, bei welchem diess der Fall ist, in der Erscheinung gegenüber von Anderem zu sehr verschwindet und für sich zu unverständlich ist, um aus ihm das Geistige, das hinter ihm liegt, ans Tageslicht zu bringen. Auch würden wir durch ein solches ohne irgend welche Vorkenntnisse von unten nach oben aufsteigendes Verfahren nur eine grössere Anzahl von Gottheiten, von allgemeinen Begriffen und religiösen Anschauungen erhalten, und ob der vereinigende Mittelpunkt, der hiezu gesucht werden müsste, richtig gefunden würde, wäre sehr zweifelhaft. Hier ist es nun, wo die Kenntniss des Avesta auch für die Darstellung der iranischen Religion und Sitte aus den fremden Quellen einzutreten hat, nämlich zur Feststellung der allgemeinen Grundanschauungen, von welchen aus das Einzelne erst ins rechte Licht tritt, und zur Auffindung des Mittelpunkts, um den sich die verschiedenen Elemente des sittlich-religiösen Lebens gruppiren. Diesen bildet die iranische Anschauung vom Wesen des Lichts als des Urquells alles Guten, Heilsamen, Reinen, Wahren, und dem entsprechend die Furcht vor dem Dunkel und den Gespenstern der Nacht. So tief sind die Griechen nicht auf die Grundanschauungen der Perser zurückgegangen, um diess bestimmt als den Angelpunkt festzuhalten, um den sich das ganze religiöse System dreht; auch tritt bei ihnen die Vorstellung von dem Reinen und Unreinen und die von

den bösen Geistern sehr in den Hintergrund. Diess ist nun keineswegs so zu verstehen, als ob jene Grundanschauungen im guten Glauben an die Richtigkeit der blossen Voraussetzung, dass die beiden Quellen den gleichen Inhalt haben, aus dem Avesta herübergenommen werden dürften, vielmehr darf für eine Darstellung, welche sich auf die Quellen der Alten beschränkt, kein Element weder vorangestellt noch eingefügt werden, das sich nicht vollkommen in eben diesen Quellen nachweisen lässt. Eben diess ist aber mit jener Grundanschauung von Licht und Finsterniss der Fall. Sie lässt sich nicht nur als Grundlage vieler religiösen Vorstellungen, eines grossen Theils des Kults und einer Menge Sitten und Gebräuche, welche die Perser beobachteten, deutlich nachweisen, sondern durch die Voranstellung dieser Anschauung gestalten sich alle einzelnen Nachrichten der Griechen über Religion und Sitte der Perser erst zu einem System; erst dadurch nehmen sie von selbst die richtige Stellung ein und erscheinen in ihrem wahren Licht. Jenes ist der äussere, dieses der innere Beweis für die Berechtigung dieses Verfahrens. Die sonstige beinah vollkommene Uebereinstimmung des religiösen Systems nach beiden Quellen, so laut sie gleichfalls für diese Berechtigung spricht, kommt der Voraussetzung gemäss, dass der Inhalt der beiden Quellen möglicherweise auch ein verschiedener sein könnte, wenigstens im Einzelnen, nicht einmal in Betracht. Es kommt vielmehr einfach darauf an, nicht ob sich eine solche im Avesta enthaltene Vorstellung auch aus den Angaben der Alten herausbringen lässt, sondern ob sie die allein mögliche Erklärung zu einer Anzahl sonst unverständlicher Erscheinungen des iranischen Lebens enthält und somit die Nothwendigkeit ihrer Herbeiziehung sich selbst erweist. Aus allem dem geht hervor, dass die Kenntniss des Avesta für die Auffindung der richtigen Bedeutung und Stellung dessen, was man bei den Alten zerstreut findet, als Mittel dienen muss, dass sich aber die Anwendung dieses Mittels eben nur dann als eine berechtigte erweist, wenn sich der Stoff so zu einem organischen Ganzen zusammenschliesst, dass jede Spur jenes Werkzeugs verschwindet und das auf diese Weise aufgerichtete Gebäude nun ohne alle Stütze frei stehen kann. So wird die Darstellung der Religion und Sitte Irans nach den Angaben der Alten nie durch eine Herbeiziehung des Avesta unterbrochen werden, indem auch die Untersuchung, wie weit die aus jenen Quellen gewonnenen Resultate mit dem Inhalt des Avesta übereinstimmen, nicht zu unserer Aufgabe gehört.

Dieses Verhältniss der Nachrichten der Alten zu dem Avesta erklärt nun auch, warum jene Quelle für die Kunde des persischen Alterthums erst in der neueren Zeit mit Erfolg benutzt werden konnte. Schon im Jahr 1590 hat der Franzose Barnabas Brisson das ganze Leben der alten Perser nach allen Seiten aus den Nachrichten der Alten zu schildern versucht, aber so grosse Anerkennung man der ungeheuren Belesenheit und Gelehrsamkeit des Verfassers

zollen muss, so ist das Werk doch Nichts weiter, als ein sachlich geordnetes Aggregat von Citaten, ohne dass es möglich wäre, zu den Anschauungen und dem Charakter des persischen Volks durchzudringen. Die Mittel hiezu standen erst Kleuker zu Gebote. Dieser hat im 3ten Theil des 2ten Bandes seines Anhangs zum Zendavesta das Wesentlichste aus den Alten mit grossem Fleiss und richtiger Einsicht zusammengestellt und auch die Aufgabe, die er sich gestellt hat, vollkommen erreicht. Er suchte nämlich die Uebereinstimmung der Zeugnisse der Alten über die Religion der Perser mit dem Inhalt des Avesta in allen Grundzügen und wo möglich auch im Einzelnen zu erweisen, um hiedurch die damals sehr stark angegriffene Aechtheit und das hohe Alter der von Anquetil du Perron veröffentlichten heiligen Schriften der Perser zu begründen. Hiezu hat er die chronologische Anordnung der Schriftsteller gewählt und dabei auf die Erscheinungen des iranischen Lebens nur gelegentlich Rücksicht genommen. Abgesehen davon, dass zu dem, was er aus den Alten beibringt, noch Manches, oft nicht unbedeutende, hinzuzufügen war, ist unser Standpunkt, wie aus dem oben Gesagten erhellt, ein anderer; es ist uns nämlich nicht um einen Nachweis der Uebereinstimmung der Nachrichten der Alten mit dem Avesta, sondern um eine selbständige Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens der Iranier nach jenen Nachrichten zu thun. Hieraus ergibt sich für uns eine sachliche Anordnung und eine gleiche Berücksichtigung der Religion wie der Sitte.

Noch bleibt uns übrig, von den griechischen und römischen Quellen, ihrer Beschaffenheit und ihrer Anwendung für unsere Zwecke zu sprechen. Was gegen dieselben gesagt werden kann, ist schon angeführt, dass sie grösstentheils aus vereinzelten Notizen bestehen, welche durch die ganze Literatur zerstreut sind, dass sie vieles Unwahre und Uebertriebene enthalten, dass es sehr Vielen nicht einmal um richtige Angaben zu thun gewesen sei, ja dass auch die, welche solche zu geben suchten, kein wahres Verständniss für die persischen Anschauungen gehabt haben. Diess ist alles richtig, aber nur mit Beschränkungen. Dass die Griechen reiche Gelegenheit gehabt haben, das persische Leben und die persische Religion kennen zu lernen, zeigt die Geschichte. Griechenland hat sich so zu sagen an den Persern entwickelt. Der Kampf mit dem Perserreich war es zuerst, der Griechenland zum Bewusstsein seiner Kraft und seiner nationalen Einheit gebracht hat; dieser Kampf wurde fortgesetzt, indem nun die Griechen ihrerseits die Perser auf ihrem eigenen Gebiet angriffen; und als die griechischen Stämme sich unter einander bekriegten, ragte immer die persische Grossmacht in diesen Kampf hinein, indem wir sie bald auf dieser, bald auf jener Seite finden. Auch nach Beendigung des peloponnesischen Kriegs hatte der Perserkönig bei Allem, was in Griechenland geschah, die Hand im Spiel, bis endlich die Griechen unter Alexanders Führung in das Innerste Asiens eindrangen und so aus eigener

Anschauung das persische Leben kennen lernten, welcher genauen Bekanntschaft wir die zahlreichen Schriften der Geschichtsschreiber Alexanders, namentlich aber auch die Geographie Strabos verdanken, der für Asien hauptsächlich aus jenen Quellen schöpfte. Neben diesen politischen Beziehungen war der Handelsverkehr ein sehr enger. Von grösserer Bedeutung für unsern Zweck ist aber, dass eine Zahl wissenschaftlich gebildeter Griechen durch das Interesse, das sie an der geheimnissvollen Lehre Zoroasters nahmen, nach Persien geführt wurden. Diess bezeugt uns neben andern Schriftstellern hauptsächlich Plinius [1]). Er erzählt, der Magier Osthanes, welcher den Xerxes auf seinem Zug nach Griechenland begleitet habe, habe die Griechen zuerst mit jener Lehre bekannt gemacht; „so viel ist gewiss, dieser Osthanes hat die Völker der Griechen nicht nur zum Verlangen sondern zu einem wahren Heisshunger nach dieser Wissenschaft gebracht. Von Alters her und beinah immer suchte man den höchsten schriftstellerischen Ruhm bei dieser Wissenschaft zu holen. Wenigstens sind Pythagoras, Empedokles, Demokrit, Plato zur Erlernung derselben übers Meer gefahren. Diese Wissenschaft priesen sie nach ihrer Rückkehr, diese betrachteten sie als ein Geheimniss.“ Eine Menge Griechen haben über die Magie geschrieben, Theopomp, Hermipp, Dinon u. A. müssen die Lehre der Magier sehr genau gekannt haben. Dabei hielten sich seit Themistokles immer Griechen am persischen Hof auf, welche natürlich vieles, was sie dort gesehen und gehört, in ihre Heimath brachten. Dass bei dem wunderbaren Gewand, in welchem den Griechen die magische Lehre erschien, vieles Fabelhafte darüber in Umlauf war, namentlich später über den unächten Magismus, und dass viele Schriftsteller, ohne weiter nach der Richtigkeit dieser Gerüchte zu fragen, solches aufnahmen, ist keine Frage. Auf der andern Seite aber gab es auch viele Männer, welchen es, wie dem Herodot und Strabo, um die Erforschung der Wahrheit wirklich zu thun war. Wenn man aber auch gegen diese einwendet, dass sie den religiösen und sittlichen Anschauungen der Perser nicht auf den Grund gesehen haben, so ist dagegen zu erwidern, dass sie jedenfalls das, was sie wirklich mit Augen gesehen haben, um so treuer berichten, und dass uns diess oft die besten Aufschlüsse auch über jene Anschauungen gibt, dass aber auch bei dem, was sie über die religiösen Vorstellungen selbst zu geben bemüht sind, der geschichtliche Kern aus der Schale, in welche er in Folge der griechischen Ansicht von den fremden Religionen gehüllt ist, nicht schwer zu lösen ist. Der Mangel ferner, dass man nirgends eine vollkommene Darstellung der persischen Religion finde, sondern diese aus den überall zersteuten Notizen erst zusammensetzen müsse, spricht im Gegentheil für die Wahrheit der griechischen Angaben, indem die

1) Plinius Hist. Nat. XXX c. 1 sect. 2 ed. Sillig.

Nachrichten der verschiedensten Schriftsteller sich aufs Schönste zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen vereinigen lassen.

Hiebei muss man freilich das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden wissen. Um aber in dieser Unterscheidung sicher zu gehen, darf man nicht den Massstab der Kritik anlegen, der bei der Untersuchung anderer Gegenstände, z. B. der Geschichte, nothwendig ist, den Massstab der Autorität des Schriftstellers. Da nämlich die wenigsten Griechen das persische Leben aus eigener Anschauung kannten, so nahmen sie ihre Nachrichten darüber aus der nächsten besten Quelle. Nun kam es darauf an, ob diese das Werk eines glaubwürdigen Schriftstellers, ob es die mündliche Aussage eines Augenzeugen war, der selbst in Persien gewesen, oder ob er nur eine zufällige Notiz aus irgend welchem Schriftstück aufgriff oder ob er gar dem blossen Gerüchte folgte. So werden wir bei einem unbedeutenden und sonst unzuverlässigen Schriftsteller oft eine ganz richtige Angabe, bei einem sonst hochgeachteten eine ganz irrthümliche finden, wenn auch hierbei immer noch ein Unterschied Statt findet und diejenigen Geschichtschreiber, welche selbst in Persien gewesen sind, oder, wie Strabo, zuverlässigen Quellen folgen, den andern in der Regel vorgehen. Bei dieser Unsicherheit müssen wir für die Unterscheidung des Richtigen vom Falschen einen andern Kanon der Kritik aufsuchen, und dieser kann nur der der innern Wahrscheinlichkeit sein, d. h. der Uebereinstimmung mit anderen Angaben, namentlich aber mit den anderweitig feststehenden Grundanschauungen der Iranier. Die Vereinigung dieses Massstabs mit jenem andern ist Sache des einzelnen Falls. Diess gilt auch für das, was sich in der römischen Literatur über die Perser findet. So ziemlich Alles davon ist aus den griechischen Schriftstellern genommen; erst als die Römer mit dem Sasanidenreich in Berührung kamen, sprachen sie aus eigener Anschauung über persische Zustände. Für die christlichen Schriftsteller ist noch besonders zu bemerken, dass der Zweck ihrer Angaben meist nicht der der einfachen Mittheilung ist, wie bei den heidnischen, sondern dass bei ihnen das religiöse Interesse mitunterläuft, wornach sie ihre Religion als die wahre der fremden als dem crassesten Aberglauben oder gar als dem Werk des Teufels gegenüberstellen. Daher sind ihre Angaben sehr häufig in diesem Sinne gefärbt.

Eine andere Frage ist nun aber, ob die Angaben der Alten, da sie zehn bis elf Jahrhunderte lang fortlaufen, für die Religion des alten Perserreichs ohne Weiteres zu gebrauchen seien? Die Blüthezeit der Ormuzdreligion fällt nämlich, so viel sich aus unseren Quellen schliessen lässt, in den Anfang der persischen Weltmonarchie. Mit deren Untergang kam auch die persische Religion in Verfall; die fremden Elemente, welche schon zur Zeit des Perserreichs eingedrungen waren, aus den vorderasiatischen Kulten und der griechischen, namentlich neuplatonischen Philosophie, verschafften sich theils neben der Ormuzdreligion, theils mit dieser gemischt ohne

Zweifel bedeutende Geltung. Mit der Gründung des Sasanidenreichs begann aber auch für die iranische Religion eine neue Aera; sie wurde jetzt ausdrücklich zur Staatsreligion erhoben und in ihrer ganzen Reinheit im ganzen Reich durchgeführt. Da diess aber eine politische Massregel war, eine Massregel von oben, so lässt sich schon hieraus schliessen, dass die zoroastrische Religion in dieser Zeit mehr Staats- und Hofreligion war, denn lebensvoller Volksglaube. Zu diesen Perioden verhalten sich die Nachrichten der Alten folgendermassen. Die meisten und natürlich wichtigsten beziehen sich auf das alte Perserreich. Der Zeitraum des Verfalls zwischen dem Untergang des alten und dem Aufblühen des neuen Perserreichs ist nicht bloss für die Kulturgeschichte, sondern auch für die politische Geschichte sehr dunkel; die Angaben der Alten hören für diese Zeit so ziemlich auf. Wenn nichtsdestoweniger die Zeit von 300 vor bis 250 nach Christus sehr zahlreiche Nachrichten über persische Religion und Sitte gibt, so sind diese, wie sich von allen bedeutenderen leicht nachweisen lässt, z. B. bei Diodor, Strabo, Plutarch, Plinius, Clemens von Alexandrien, Diogenes Laertius, so ziemlich alle aus den Schriften der Zeitgenossen des alten Perserreichs geschöpft; sie sind somit für unsere Zwecke ebenso brauchbar, wenn auch die letzteren vorgehn. Aber auch die Nachrichten über die Zustände des Sasanidenreichs können uns als Quelle für die altpersische Religion dienen, da im alten wie im neuen Reich die Religion und die religiösen Anschauungen im Ganzen dieselben sind, und bei der Mangelhaftigkeit der früheren Nachrichten werden diese späteren Manches in ein helleres Licht setzen, auch wohl manche nothwendig zu ergänzende Lücke ausfüllen. Da aber eine Verschiedenheit zwischen der älteren und jüngeren Ormuzdreligion in manchen Dingen nicht unmöglich ist und sich wirklich auch manche Ausartungen in der späteren Lehre zeigen, so sind diese jüngeren Nachrichten nur in zweiter Linie und nur mit Vorsicht zu gebrauchen.

Das iranische Volk.

1. Sein Umfang.

Obgleich den alten Schriftstellern weder der Name Arier (Iranier) fremd, noch die Zusammengehörigkeit der Volksstämme, die wir darunter begreifen, im Einzelnen unbekannt war, so suchen wir doch vergebens bei ihnen nach der Anwendung jenes Volksnamens auf sämmtliche ihm angehörende Stämme, nnd ebenso wenig finden wir eine durchgeführte, auf allseitiger Beobachtung und Vergleichung beruhende Aufzählung der mit den Persern als dem Hauptstamm verwandten Bruderstämme. Trotzdem ist es nicht schwer, aus den Berichten der Alten über Tracht, Lebensweise, Sprache, Sitten und Religion der Iranier, namentlich aus ihren ausdrücklichen Bemerkungen über die Gleichheit dieser Gegenstände unter zwei oder

mehreren Stämmen sich ein solches Verzeichniss herzustellen. Den Namen Ariana finden wir bei Strabo [1]) als Collektivnamen etwa auf die Hälfte des iranischen Landes angewandt, auf das Viereck, welches gegen Osten vom Indus, gegen Süden vom Ocean, gegen Norden vom Paropamisus und den sich daran anschliessenden Bergrücken bis zu den kaspischen Thoren, gegen Westen von den Parthyene von Medien, Karmanien von Parätacene und Persien scheidenden Bergen eingeschlossen sei, so dass also Ariana folgende Stämme umfasse: Arbier, Oriten, Ichthyophagen, Karmanier an der Küste, darüber Gedrosier, Arachosier, Dranger, Paropamisaden, Areier und Parther. Aber auch diese Ausdehnung von Ariana ist noch zu eng; es erstrecke sich ausserdem, sagt Strabo [2]), der Name Ariana noch auf einen Theil Persiens und Mediens, und nördlich Baktriens und Sogdianas. Wenn hier der Name Arier den Hauptstämmen, den Persern, Medern und Baktrern, noch nicht im vollen Sinn zugeschrieben wird, so geschieht diess von Herodot [3]) wenigstens in Beziehung auf die Meder, die früher von Allen Arier genannt worden seien. Bei dem Ausdruck des Damascius [4]) endlich, dass die Magier und das ganze arische Geschlecht in Beziehung auf Ormuzd und Ahriman eine gewisse Lehre hätten, sind die Perser natürlich in erster Linie miteingeschlossen, da ja die Nachricht aus der Sasanidenzeit ist. Obgleich hier nicht gesagt ist, welche Völker zu dem „arischen Geschlecht“ gehören, so kann doch kein Zweifel sein, welche damit gemeint sind, nämlich alle die, für welche dieser ursprüngliche Name des gesammten Volks in den andern Angaben theils ausdrücklich gebraucht, theils angedeutet ist [5]).

Liegt nun schon darin, dass alle jene Stämme an dem gemeinsamen Namen Arier in irgend einer Weise Antheil hatten, ein deutlicher Beweis für ihre Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit zu Einem Volk, so wird diese durch ausdrückliche Berichte über gemeinsame Sprache, Religion, Sitte und Tracht für die genannten und die noch übrigen iranischen Stämme zur Gewissheit. An der

---

1) Strabo XV p. 1053 nach Eratosthenes (3. Jahrh.) ed. Kramer. — 2) XV p. 1054. — 3) Herod. VII, 62 *ἐκαλέοντο δὲ πάλαι πρὸς πάντων Ἄριοι.* — 4) Damasc. p. 260, cap. 125 ed. Kopp *Μάγοι καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος.*

5) Hierher gehört auch die Nachricht des Diodor Bibl. Hist. I, 94 *παρὰ τοῖς Ἀριμασποῖς Ζαθραύστην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προςποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι.* Nach XVII, 81 wohnen diese Arimaspen, nach anderer Lesart Ariaspen, zwischen Drangene und Gedrosien, also in Aria und bekamen von Kyros den Namen Euergeten Curt. VII, 11; Arrian III, 27, 4; Strabo XV p. 1055. Warum soll nun Zoroaster sein Gesetz gerade den Arimaspen, einem so unbedeutenden Stamm gegeben haben? Der Name heisst nach Ritter Erdkunde VIII, 66 nichts Anderes als: berittene Arier. So konnten aber alle Iranier heissen. Es liegt nun die Annahme nahe, dass Diodor irgendwo fand, Zoroaster habe den Ariern (oder wie dieser Name sonst gestaltet war) Gesetze gegeben, und dass er, da ihm die Bedeutung dieses Collektivnamens nicht mehr bekannt war, diese Nachricht auf einen einzelnen Stamm, bei welchem sich jener Name noch fand, bezog. Verschieden hievon ist das fabelhafte Volk der Arimaspen im äussersten Norden Herod. IV, 27.

letztgenannten Stelle sagt Strabo ausdrücklich von allen jenen Stämmen, Arianern (im weiteren Sinn), Persern, Medern, Baktrern und Sogdianern, dass sie um ein Weniges die gleiche Sprache reden d. h. dass ihre Sprachen sich nur als Dialekte zu einer gemeinsamen Sprache verhalten [1]). Für die Perser und Meder insbesondere wird diess bestätigt durch ein einzelnes Beispiel. Curtius berichtet, Tigris sei ein persisches Wort, das Pfeil heisse [2]); Strabo, es sei ein medisches und heisse Pfeil [3]). Nach ebendemselben haben die Meder den ganzen Kult der Perser [4]) und beide dieselben Sitten [5]). Nach Strabo hat ferner Nearch die meisten Sitten und die Mundart der Karmanier als persisch und medisch bezeichnet [6]); auch Arrian sagt von diesen, sie leben nach der Weise der Perser und ihr Kriegswesen sei ganz auf dieselbe Art eingerichtet [7]). Strabo nennt ferner die Sitten (worunter er ausdrücklich auch Kult und Religion versteht) der Elymäer, Parätacener und Susier persisch und medisch [8]), die Lebensweise der Dranger persisch [9]); auch hätten die Nachbarn der letzteren, die Sagartier, die persische Sprache [10]). Was von den Persern und Medern gesagt ist, gilt natürlich auch von den kleineren Stämmen, in welche diese beiden grösseren wiederum zerfallen. Von der gleichen Tracht der Perser, Baktrer und Parthyäer, bestehend in der Tiara und den Anaxyrides, spricht Dio Chrysostomus [11]); die Gedrosier haben den Sonnendienst [12]) und die Oriten die eigenthümliche Bestattungsart der Baktrer und Hyrkanier [13]). Den besten Anhaltpunkt aber für die Verwandtschaftsverhältnisse der Völker des persischen Reichs haben wir in dem berühmten Verzeichniss des Vaters der Geschichte, worin er die Völker, welche Xerxes mit sich führte, nach der jedem eigenen Tracht und Waffenrüstung beschreibt [14]). Hiernach hatten Perser und Meder die gleiche Rüstung, und zwar die Perser die medische; ebenso waren gerüstet die Hyrkanier. Die Baktrer hatten eine der medischen Tiara ganz ähnliche Kopfbedeckung, aber einen Bogen von Rohr. Die Arier hatten zwar den medischen Bogen, ihre sonstige Rüstung aber war die der Baktrer. Die gleiche Rüstung wie die Baktrer hatten auch noch die Parther, Chorasmier, Sogder, Gandarier und Dadiken, lauter Stämme des Nordostens, welche sich demnach wohl näher an die baktrische Bildung anschlossen. Die Sarangen (Drangen) hatten zwar eine eigene Kleidung, aber den medischen Bogen und die medische Lanze; ebenso richten sich die Sagartier nach den Persern und Medern. Nur einige wenige Stämme werden angeführt, die, meist in Berggegenden wohnend und vom Verkehr mit den übrigen abgeschlossen, eine eigene Tracht (Pelze)

---

1) Strabo XV p. 1054 *εἰσὶ γάρ πως καὶ ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν.* — 2) Curtius ed. Zumpt IV, 37. — 3) Str. XI p. 801. — 4) XI p. 805. — 5) XI p. 797. — 6) XV p. 1057. — 7) Arrian Indica 38. — 8) XV p. 1064. — 9) XV p. 1055. — 10) Herod. VII, 85. — 11) Dio Chrysost. orat. LXXII p. 628 ed. Dindorf. — 12) Arrian Indic. 28. — 13) Diodor Bibl. Hist. XVII, 105 ed. Wesseling. — 14) Herod. VII, 61 ff.

und Rüstung haben. Alle andern schliessen sich entweder dem Westen, den Medern, oder dem Osten, den Baktrern, an. Diese unterscheiden sich hauptsächlich, wie es scheint, durch den eigenthümlich baktrischen Bogen, im Uebrigen scheint die Tracht nicht sehr verschieden gewesen zu sein.

Aber mit Aufzählung der das Land Iran d. h. das Hochland zwischen den Thälern des Tigris und Indus und zwischen dem Oxus und persischen Meerbusen bewohnenden Völker ist das iranische Völkergebiet noch nicht erschöpft, vielmehr weisen uns viele Angaben der Alten darauf hin, dass sich der Strom der iranischen Völkerwanderung noch über die Gränzen Irans hinaus und zwar in westlicher und nördlicher Richtung ergossen haben muss. Ist nun gleich mit den aufgeführten Völkern der Kreis der ächt iranischen Stämme, derjenigen, welche die zoroastrische Religion gehabt und sie nebst der damit verknüpften Denkweise und Gesittung von fremden Einflüssen rein erhalten haben, geschlossen, so wären sie doch als Bruderstämme, wenn auch als nicht ebenbürtige, bei einer ethnographischen Aufzählung nicht ganz ausser Augen zu lassen, wenn sie auch nicht, wie es wirklich der Fall war, auf die Entwicklung der politischen und religiösen Verhältnisse Irans von Einfluss gewesen wären.

Der eine Zweig derselben, welcher sich nach Norden verbreitet hat und sich nach dem Vorgang der Griechen unter dem Namen der Scythen zusammenfassen lässt, hat sich offenbar früh von dem iranischen Volk im engeren Sinn abgesondert, da er hinter der baktrischen und medischen Kultur weit zurückgeblieben ist und sich von der zoroastrischen Religion keine Spur bei ihm findet. Dass die scythischen Stämme zum iranischen Volk dagegen in einem nahen Verwandtschaftsverhältniss stehen, beweist theils ihre Religion, welche ganz mit der altiranischen Naturverehrung übereinstimmt, theils das auffallende Zusammentreffen einzelner Züge aus ihrer Lebensweise mit derjenigen der nordöstlichen Stämme Irans. Herodot beschäftigt sich sehr ausführlich mit diesen scythischen Völkern [1], auch Strabo erzählt von ihnen [2]; aus ihren Schilderungen geht hervor, dass sie das ursprüngliche Nomadenleben, welches wir ja noch bei einem grossen Theil der Iranier finden, beibehalten haben, woraus sich ihre Sitten und Lebensweise im Einzelnen von selbst ergibt; sie sind wild und kriegerisch, einfach aber ungebildet und unbeholfen, dagegen hinsichtlich des Handelsverkehrs gerade und ohne Trug. Schon diess erinnert an den iranischen Volkscharakter. Nächst den Baktrern und Sogdianern weiter gegen Norden wohnen die Saken, Massageten und Derbiker. Nach Herodot trugen die Saken eine Art von Tiara und die persischen Beinkleider [3]; die Massageten halten nach Herodot [4]) und Strabo [5]) für einen Gott nur

1) Herod. IV, 59—69. — 2) Strab. XI p. 781. — 3) Herod. VII, 64. — 4) I, 216. — 5) Strab. XI p. 780.

die Sonne, dieser aber opfern sie Pferde und werfen die an einer Krankheit Gestorbenen den Thieren zum Frass hin, haben auch die gleiche Streitwaffe mit den Persern, die Sagaris [1]). Nordöstlich von den Massageten wohnen die Issedonen, auf dem Hochland über dem Imaus; von ihnen wissen wir, dass sie für die Verstorbenen ein jährliches Todtenfest halten [2]). Die Derbiker verehren die Erde [3]); bei dem Hauptvolk von diesen, den Massageten, ist aber jedenfalls diese Uebereinstimmung mit der iranischen Sitte und Religion zu auffallend, als dass sie eine bloss zufällige sein könnte. Die Scythen im engeren Sinn wohnen nördlich vom Kaukasus und dem schwarzen Meer, den Uebergang zu diesen bilden die Kaspier, Albaner und Iberer am Kyrosfluss. Strabo schildert die Bestattung bei den Kaspiern ganz iranisch: sie legen die Todten in eine Wüste und sehen von Ferne zu, und wenn sie sehen, dass sie von Vögeln von ihrem Lager herabgezogen werden, so preisen sie die Verstorbenen glücklich, weniger, wenn von wilden Thieren und Hunden, wenn aber gar nicht, so halten sie sie für unglücklich. Dennoch aber rechnet Strabo die Kaspier zu den scythischen Stämmen [3]). Die Albaner verehren die Sonne, den Zeus und besonders den Mond; auch kümmern sie sich nicht um die Verstorbenen; doch gehören sie nach ihrem Kult, der in Priesterschaft, Hierodulen und der mantischen Begeisterung ganz mit dem komanischen zusammentrifft, eher zu den vorderasiatischen Völkerschaften [4]). Die Iberer nennt Strabo einerseits mit den Scythen verwandt, andrerseits aber ihre Tracht und Rüstung armenisch und medisch [5]). An die Iberer schliessen sich nun die eigentlichen Scythen an, welche die Steppenländer von da bis an die Donau einnehmen. Die religiösen Anschauungen, die uns in dem Bericht Herodots [6]) über sie entgegentreten, kennzeichnen sie als Völkerschaften, welche mit den Iraniern sehr nahe verwandt sind: ihre Hauptgottheit ist Hestia, dann verehren sie Zeus, die Erde, Apollo, Aphrodite Urania; Götterbilder [7]), Altäre und Tempel haben sie nicht. Eine Abweichung von der arischen Naturverehrung aber gibt sich in ihrem Areskult zu erkennen, von welchem sie Abbildungen aufstellen, dem sie Tempel bauen und Menschenopfer darbringen. Auch sollen sie die Priester verbrennen, welche falsch weissagen. Ein nicht geringer Beweis für ihre Verwandtschaft mit den Iraniern sind die scythischen Namen Ariapeithes, Arianthes u. a. [8]). Von einem scythischen Stamm, den Siginnern, sagt Strabo, dass sie eine persische Lebensweise führen [9]). Ja man könnte sich versucht fühlen, dem scythischen Stamm der Sigynner an der Donau eine lang bewahrte Erinnerung an ihre alte Heimath zuzuschreiben, wenn man bei Herodot liest: „die Sigynner

1) Herod. I, 215, vgl. mit Xenoph. Anab. IV, 4, 16. — 2) Herod. IV, 26. — 3) Strabo XI, 790. — 4) Strabo XI p. 768. — 5) XI p. 764. — 6) Herod. IV, 59 ff. — 7) Diess bestätigt auch Arrian Indic. 7. — 8) Herod. IV, 77 ff. — 9) Strab. XI p. 790.

haben medische Kleidung, sie nennen sich Abkömmlinge der Meder; wie sie aber das geworden sind, kann ich nicht sagen; doch ist in so langer Zeit Alles möglich." Herodot fühlt aber selbst, wie sehr diese Angabe in der Luft steht [1].

Während diese scythischen Völkerschaften zu der politischen Geschichte des medischen und persischen Reichs in enger Beziehung stehen, hat dagegen derjenige Zweig, welcher dem ächt iranischen Volk noch näher angehört, aber bei der Einwanderung dieses Volks über die Gränze Irans hinausgedrängt und westwärts vorgeschoben wurde, einen fühlbaren Einfluss auf die spätere Entwicklung der iranischen Religion und des iranischen Kults ausgeübt. Diese Völkerschaften in Vorderasien und zum Theil Kleinasien, deren bedeutendste die Armenier sind, sind zwar nicht hinter der iranischen Kultur zurückgeblieben, wie die Scythen, haben dagegen fremde Kulturelemente, namentlich hinsichtlich der Religion, in sich aufgenommen. Sie haben sich mit den semitischen Völkern vermischt, so dass bald der iranische, wie z. B. bei den Armeniern, bald der semitische Charakter vorwiegt, jedenfalls aber die reinen religiösen Anschauungen der Iranier ihnen verloren gegangen sind. Auf diese Art bildeten sie ein Zwischenglied zwischen dem iranischen und den semitischen Kulten und vermittelten so das Eindringen der letzteren in den Westen Irans, namentlich Medien. Am Reinsten von diesen fremden Einflüssen hat sich verhältnissmässig das Hauptvolk unter ihnen, die Armenier gehalten. Sie haben nach Strabo [2]) den ganzen Kult der Perser, verehrten aber vornehmlich die Anaitis, die in Armenien mehrere Tempel mit männlichen und weiblichen Hierodulen hatte, in welchen sich die armenischen Jungfrauen prostituirten. Hierin waren sie vom iranischen Kult ganz abgefallen. An einer andern Stelle berichtet Strabo, Armenier und Meder hätten dieselben Sitten und dieselbe Rüstung und Tracht [3]). Ein Beweis, dass die Armenier die iranische Sprache hatten, sind die Namen Araxes, Artaxata, Artaxias, Artagerä, Artavasdes u. a. [4]). Was dagegen Strabo aus Posidonius anführt (um 100 vor Chr.) [5]), Armenier, Syrer und Araber zeigten eine starke Verwandtschaft in Sprache, Lebensweise und Körperbildung, was Mesopotamien zeige, welches aus diesen drei Völkern bestehe, beweist gegen jene ausdrückliche Angabe Nichts, da sich die Aehnlichkeit eben aus der Völkermischung in Mesopotamien erklärt. In Beziehung auf die kleinasiatischen Völkerschaften gilt auch für uns noch, worüber schon Strabo [6]) geklagt hat, dass die vielen Einfälle fremder Völker, welche der Reichthum des Landes angelockt habe, Alles durcheinander geworfen hätten; in Folge davon herrsche über diese Stämme grosse Verwirrung, namentlich kommen viele Namen doppelt vor, so dass die Schriftsteller uneins und unsicher seien in der Benennung

1 Herod. V, 9. — 2 Strabo XI p. 805. — 3 XI p. 797 cf. 764. — 4 XI p. 799 ff. — 5 I p. 41. — 6. XII p. 857. —

derselben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Stämme iranische Bestandtheile in sich trugen, wie z. B. die Phryger von Herodot [1]) in enge Beziehung zu den Armeniern gesetzt werden; wenn man aber an der Hand der herodotischen Völkertafel diese kleinasiatischen Stämme mit Rücksicht auf Tracht und Rüstung durchgeht und nach Strabo die Kulte derselben verfolgt, welche alle die zeugende Naturkraft meist in weiblichen Gestalten zum Gegenstand haben, so gelangt man zu dem unzweifelhaften Resultat, dass wenigstens seit Herodot das semitische oder näher das syrische Element bei ihnen weit überwogen hat. Die Cissier allein, die Bewohner der Landschaft von Susa, scheinen nach Herodot, der ihnen zwar die syrische Mitra aber die persische Rüstung [2]), und nach Strabo, der ihnen die persische Sitte und Religion [3]) zuschreibt, mehr auf Seiten der Perser gestanden zu sein. Strabo drückt sich so aus: gewissermassen ist auch Susis ein Theil von Persis geworden [4]).

2. Die äusseren Verhältnisse der Iranier.

Von der äusseren Erscheinung des Iraniers macht Ammianus Marcellinus [5]) folgende Schilderung, welche natürlich auch für die alte Zeit gilt. Bei den manchfaltigen und verschiedenen Stämmen, sagt er, seien natürlich auch die Menschen verschieden. Aber doch wolle er ihre Körperbeschaffenheit und ihre Sitten im Allgemeinen beschreiben. Beinahe alle seien hager und schlank, etwas schwärzlich und bleich, mit wildem finsterem Blick, die Augenbrauen halbkreisförmig gebogen und zusammenlaufend, mit nicht unanständigen Bärten und langen, struppigen Haaren. Wann dieses Volk das Land Iran eingenommen, wann es sich in einzelne Stämme geschieden, und was die Anfänge der ersten Bildung waren, darüber wissen uns natürlich die Alten Nichts zu sagen, denn diese Vorgänge und Zustände liegen vor aller Geschichte. So viel aber steht fest, dass die Iranier in der alten Zeit ein nomadisches Leben führten; diess geht aus dem späteren Zustand eines grossen Theils der Iranier, der diese Lebensweise beibehalten hat, deutlich hervor. In Beziehung auf die Baktrer und Sogdianer hat sich bei Strabo eine Erinnerung an jene früheren Zustände erhalten [6]). Aus dem Nomadenleben bildete sich die Stammverfassung, die wir bei den Medern und Persern finden, welche in einzelne Stämme zerfielen, und diese wieder in Geschlechter; die Geschlechter bestanden aus Familien [7]). Jede dieser Gemeinschaften hatte ihr natürliches Oberhaupt, jeder Stamm einen Stammfürsten [8]), und Strabo bezeichnet es ausdrücklich als eine medische Sitte, die noch zu seiner Zeit

1) Herod. VI, 74. — 2) VII, 62. — 3) Strab. XV p. 1064. — 4) XV p. 1058. — 5) Ammian. XXIII, 6. — 6) Herod. XI p. 786; cf. Herod. I. 96 in Bez. auf die Meder. — 7) Herod. I, 101. 125. — 8) Strabo XV p. 1066 von den Persern *βασιλεύονται ὑπὸ τῶν ἀπὸ γένους*.

bei den medischen Nomadenstämmen gelte, den Tapfersten zum König zu wählen [1]). Diese einfache Verfassung war wohl in ganz Iran die herrschende. Die allmählige sociale und politische Entwicklung, und, wie sich zeigen wird, auch die religiöse, ging vom Osten aus und nahm ihre Richtung nach Westen. In Baktrien treffen wir zuerst ein Königreich zur Zeit des Ninus und der Semiramis. Ninus machte, wie Diodor [2]) nach Ktesias erzählt, auf seinem Eroberungszug nach Osten zuerst einen vergeblichen Angriff auf dieses Königreich, welches eine grosse Anzahl (400000) waffenfähiger und tapfrer Männer ins Feld stellte. Es hatte viele grosse Städte, die Hauptstadt Baktra war künstlich befestigt und barg eine grosse Menge Schätze von Silber und Gold in ihren Mauern. Die Zeit dieses baktrischen Reichs und der assyrischen Eroberung ist nach der genauen Berechnung Dunckers [3]) in die Mitte des 13ten Jahrhunderts zu setzen. Aber das Reich fiel in die Hände des Ninus, und von da an gehorchte ganz Iran den Assyriern. In die Zeit der assyrischen Herrschaft fällt die Entwicklung der Meder und der Anfang einer eigenen medischen Kultur, welche demnach jedenfalls später zu setzen ist, als die baktrische. Allerdings trifft Ninus wie in Baktrien so auch in Medien einen König, eben nach der Erzählung des Diodor. Aus der raschen Besiegung und der kurzen Erwähnung Mediens im Vergleich mit dem, was von Baktrien erzählt ist, lässt sich aber vermuthen, dass die Zustände Mediens damals noch unentwickelt gewesen seien, dass es nicht mehr gehabt habe, als die altiranische Stammverfassung, indem einer der Stammesfürsten sich gegen die Assyrer an die Spitze des Volks stellte. Diess wird auch dadurch bestätigt, dass nach der bei Herodot [4]) aufbewahrten Ueberlieferung Dejokes am Schluss des achten Jahrhunderts der erste war, der den Medern zu einem geordneten Staatsleben verhalf und unter welchem die socialen Verhältnisse eine feste Gestalt gewannen. Freilich ist nicht Dejokes selbst der Begründer dieser neuen Bildung, wozu ihn die Sage macht, da aus eben dieser Erzählung Herodots erhellt, dass, um alle jene Einrichtungen treffen, namentlich um den Bau der Hauptstadt Ekbatana vornehmen zu können, ihm schon ein sehr ausgebildeter Zustand der Künste und Gewerbe zu Gebote gestanden haben muss, und dass das ganze medische Hof- und Staatswesen, gewiss nur das Ergebniss einer längeren Entwicklung, damals schon vorhanden war. Ferner muss auch in dem medischen Volk, um sich gegen die assyrische Herrschaft zu

---

1) Strab. XI p. 798. — 2) Bibl. Hist. II, 2 ff. — 3) Duncker, Geschichte des Alterthums I S. 265; Gutschmid N. Jahrb. für Philol. u. Pädag. Band 75, S. 16 ff. will für den Anfang des assyrischen Reichs das Jahr 1273, nennt aber die Behauptung Dunckers, dass die Eroberung Baktriens durch die Assyrer ins 13te Jahrh. falle, eine „völlig aus der Luft gegriffene“. obgleich er selbst, wie Duncker, seine Rechnung auf Herodot stützt, dieser aber ganz klar sagt Ἀσσυρίων ἀρχόντων τῆς ἄνω Ἀσίης ἐπ' ἔτεα 520, also unter dem Anfang dieser Herrschaft die Eroberung Irans versteht Herod. I, 95. — 4) Herod. I, 96 ff.

erheben, das lebendige Bewusstsein seiner Kraft und des Werths der politischen Freiheit schon gereift gewesen sein. Aus diesen Gründen dürfen wir den Anfang der medischen Kultur nicht erst zu Dejokes' Zeit, sondern müssen ihn schon etwas früher setzen, aber nach der assyrischen Eroberung. Die Meder unterwarfen bald nach ihrer Erhebung sämmtliche Stämme Irans und gründeten das erste iranische Reich. Ihre Herrschaft dauerte aber nicht sehr lange, sie ging verloren an die Perser. Die Perser werden zu der Zeit, als sie auf den Schauplatz der Weltgeschichte traten, durchgängig als ein rauhes Bergvolk geschildert, das zwar die feinere Bildung der Meder noch nicht kannte, aber auch von deren nachtheiligen Folgen sich unversehrt erhalten hatte. Sie gelten den griechischen Schriftstellern für Muster von Enthaltsamkeit, Ausdauer, kriegerischem Muth, aber auch von Rechtschaffenheit und Grossherzigkeit; ihre socialen Zustände sind trotz der geringen äusseren Bildung in grosser Blüthe. Was die äusseren Kulturverhältnisse betrifft, so haben wir oben (S. 4) gesehen, dass sich eine östliche und westliche Bildung Irans unterscheiden lässt, eine baktrische und eine medische. Zu dieser gehören auch die Perser, deren Sitten und Gebräuche, auch Religion und Kult, nach den einstimmigen Zeugnissen der Alten ganz ähnlich waren. Wenn sie aber auch der medischen Bildung angehörten, so sind sie doch nach der ganzen Schilderung, welche die Griechen von den alten Persern machen, hinter derselben ziemlich zurückgeblieben, wohl um mehrere Jahrhunderte, indem sie immer als die ungebildeteren dem gebildeteren Bruderstamm der Meder gegenübergestellt werden [1]); nach dem Bericht Herodots von der Erhebung der Perser musste sie Kyros erst aus ihrem Schlaf aufrütteln und ihnen, als ob sie den hohen Preis, um den sie kämpfen sollten, nicht erfassten, auf eine ganz sinnliche Weise begreiflich machen, um was es sich handle. Nach ihrem Sieg nahmen sie erst die höhere medische Bildung an, hauptsächlich die Tracht, die medische Hofsitte und die medischen Staatseinrichtungen. Alles diess ging ganz, wie es war, von den Medern auf die Perser über. Welchen Gang die religiösen Verhältnisse zwischen diese Entwicklung der Kultur hinein und mit ihr genommen haben, wird sich erst unten bestimmen lassen. Darius machte endlich der Stammverfassung für das Reich im Grossen ein Ende durch die Eintheilung des Reichs in Provinzen und durch Einsetzung königlicher Satrapen. Hiedurch bekam das Reich eigentlich erst eine Staatsverfassung. So wichtig aber diese Aenderung für die politischen Verhältnisse, namentlich für die Erhöhung der Macht des Reichs, war, so liess sie doch den Kulturstand der einzelnen Stämme unberührt. Dieser war zur Zeit des Perserreichs im All-

1) Plato Leg. III p. 695 A, das rohe, aber abhärtende Nomadenleben der Perser der medischen Bildung und Weichlichkeit gegenüber, beides zur gleichen Zeit.

gemeinen folgender. Von Bildung kann man nur bei den drei Völkern sprechen, welche auch eine geschichtliche Rolle gespielt haben, den Baktrern, Medern und Persern. Selbst von diesen nahmen nur einzelne Stämme an der Bildung Antheil, was ganz davon abhing, ob das Land, welches ein Stamm bewohnte, Ackerbau zuliess und zu festen Wohnsitzen einlud, oder zum Nomadenleben zwang. So war der Süden Mediens ausserordentlich fruchtbar, der Norden bergig, kalt und hoch [1]); der Süden war daher der Sitz der Bildung, den Norden nahm eine grosse Anzahl von Stämmen ein, die Daer, Amarden, Gelen, Kadusier, Anariaken, welche sämmtlich als tapfere, kriegerische und freiheitliebende, aber ganz ungebildete Bergvölker beschrieben werden, die sich meist von Raub nährten [2]). Die Kossäer haben sich nie der persischen Herrschaft unterworfen, sondern hausen seit alter Zeit in Höhlen und nähren sich von Eicheln, Schwämmen und dem eingesalzenen Fleisch von wilden Thieren [3]). Auch die Elymäer und Parätacener führten eine ähnliche Lebensweise, trieben aber doch, so weit es möglich war, noch einigen Ackerbau [4]). Ebenso theilten sich nach Herodot [5]) die Perser in Ackerbau treibende und nomadisirende, gebildete und rohe Stämme; zu diesen gehörten namentlich die Marder, welche von den Alten einstimmig als ein wildes Räubervolk bezeichnet werden [6]). Die Karmanier trieben noch Ackerbau und waren ziemlich cultivirt [7]), östlich von diesen aber, im Süden Irans, wohnten lauter ganz ungebildete und rohe Völkerschaften, die Ichthyophagen, wie sie die Griechen nannten, dann die Oriten und Gedrosier, welche alle ein ganz ärmliches Leben führten, sich von Fischen nährten, aus deren Knochen sie ihre Hütten bauten, und durch Feuer gehärtete Spiesse als Waffen gebrauchten [8]). Die Sagartier weiter landeinwärts bedienten sich im Krieg noch der Schlingen [9]); ganz ungebildet waren auch die Bergvölker des Paropamisus [10]). Als rauhe und kriegerische Stämme werden die Arier und Drangen im Binnenlande beschrieben, nur die Euergeten oder Arimaspen scheinen Ackerbau getrieben und geordnete Zustände gehabt zu haben [11]). Die Baktrer und Sogdianer sind die Einzigen im Osten, bei denen wir Bildung antreffen [12]), sehr rauh und kriegerisch dagegen waren die Parther [13]), wie ja auch aus der Zeit ihrer Herrschaft bekannt ist [14]), und ebenso auch die Hyrkanier, welche ein sehr fruchtbares Land zum Ackerbau eingeladen hätte, das sie aber unbenutzt liessen [15]). Alle diese

---

1) Strabo XI p. 796. — 2) Strabo XI p. 776; Ctesias fragm. Assyric. 18 ed. Bähr; Plutarch Artax. 24 ed. Sintenis. — 3) Diodor Bibl. Hist. XVII, 111; XIX, 19; Arrian VII, 15, 2 ed. Krüger; Strabo XVI p. 1079. — 4) Strabo XV p. 1064 u. XVI p. 1079. — 5) Herod. V, 125. — 6) Curtius V, 21; Nicolaus Damascenus frgm. 66 bei Müller; Diodor XVII, 76. — 7) Arrian. Indic. 32. — 8) Strabo XV p. 1050; Diodor XVII, 105. — 9) Herod. VII, 85. — 10) Curtius VII, 12. — 11) Arrian III, 27, 5. — 12) Strabo XI p. 786. — 13) Strabo XI p. 784. — 14) Posidonius frgm. 8 bei Müller; Ammian. Marc. XXIII, 6. — 15) Strabo XI p. 776.

Stämme waren für die Kultur und Entwicklung des persischen Reichs so gut als von keiner Bedeutung, dagegen stellten sie, wenn sie vom Perserkönig aufgeboten wurden, muthige und tapfere Schaaren ins Feld.

Erster Abschnitt.

Die Religion der Iranier.

Zoroaster, der Stifter des Ormuzdglaubens.

Wenn es bis heute noch nicht gelungen ist, in das geheimnissvolle Dunkel, worin die vielgefeierte Persönlichkeit Zoroasters gehüllt ist, Licht zu bringen, obgleich diess mit Beiziehung und Vergleichung aller auch der persischen und muhammedanischen Quellen versucht wurde, so werden wir schon im Voraus darauf verzichten müssen, durch die Zusammenstellung bloss der Nachrichten der Alten ein genaues und unumstössliches Resultat hierin zu erzielen. Aber einige Ergebnisse, wenn sie auch allgemeiner Art sein sollten, also auch einen selbständigen Werth muss die Untersuchung derselben dennoch haben, da sie nicht nur grösstentheils älter sind als alle anderen, theils fremden, theils einheimischen Quellen, sondern auch trotz des fabelhaften Gewands, in welches sie oft eingekleidet sind, meist doch mit dem Anspruch auftreten, für historische Angaben zu gelten*).

Das Einzige, worüber die Alten einig sind, ist, dass Zoroaster [1]) der Stifter der persischen Religion und des Priesterthums der Magier gewesen sei. Diess spricht schon Plato sehr deutlich aus, indem er die Magie als die zoroastrische Gottesverehrung, Zoroaster selbst als den ormuzdischen bezeichnet [2]). Ebenso hat Hermodor, ein Schüler Platos, den Zoroaster den Stifter der Magier genannt [3]), und so die meisten Schriftsteller, die von Zoroaster sprechen, indem sie theils die Magier als seine Schüler und Nachfolger bezeichnen [4]), theils ihn selbst den Magier in eminentem Sinn nennen [5]). Die Uebereinstimmung in diesem Punkt bezeugt schon Plinius [6]), und wenn Agathias sagt, Zoroaster habe einen neuen Gottesdienst bei den Persern eingeführt, welcher ihrem früheren weit nachstehe, so bezeichnet er ihn eben damit nicht als blossen Reformator einer schon bestehenden Religion, sondern als Stifter einer neuen, der

---

*) Ich bemerke hier, dass diese Abhandlung vor Erscheinen der neuesten Schriften „Zoroastrische Studien“ v. Fr. Windischmann und „Eran“ v. Dr. Fr. Spiegel verfasst ist und zu meinem Bedauern keine Rücksicht mehr darauf genommen werden konnte. D. Vfr. — 1) Die gewöhnliche Schreibweise dieses Namens ist *Ζωροάστρης*, lateinisch Zoroaster; davon kommen aber viele Variationen vor: *Ζαθραύστης*, *Ζαράδης*, *Ζάρατος* u. a. — 2) Plate Alcib. Prim. p. 122 A *μαγείαν — τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου· ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία*; cf. Apulejus de Magia XXIV ed. Hildebrand. — 3) Diogenes Laertius Prooem. Segm. 2 ed. Meibomius. — 4) Lucian. Necyomant. 3 ed. Bipont. u. Dio Chrysost. orat. XXXVI Borysth. p. 448 ed. Dindorf. — 5) Berosus frgm. 9 bei Müller; Plutarch de Iside 46; Clemens Alex. Stromat. I p. 304 B. — 6) Hist. Nat. XXX, 1 sect. 2 ed. Sillig.

Ormuzdreligion [1]). Die Verordnungen Zoroasters bezogen sich aber nicht bloss auf das religiöse sondern auch auf das bürgerliche Leben. Plutarch stellt den Zoroaster mit Minos, Numa und Lykurg zusammen als solchen, denen bei der Gründung eines geordneten Staatslebens ein Daimonion beistand [2]) und ebenso hat nach Diodor Zoroaster die Gesetze, die er den Arimaspen gab, auf den guten Gott zurückgeführt [3]). Noch Agathias leitet die Sitten der Perser seiner Zeit von Zoroaster her [4]).

Möchten wir nun aber wissen, wann Zoroaster seine Religion gestiftet habe, so sehen wir uns auf den ersten Anblick durch die fabelhaften Angaben so vieler Griechen in eine Zeit versetzt, wo der geschichtlichen Forschung aller Boden entzogen ist. Gehen wir die Berichte der Reihe nach durch. Der Erste, welcher den Zoroaster nennt, ist Xanthus von Sardes, welcher, noch älter als Herodot zur Zeit des Darius und Xerxes schrieb. Dieser rechnet von Zoroaster bis auf den Feldzug des Xerxes 600 Jahre, so dass also Zoroaster um 1080 lebte [5]). Der nächste Schriftsteller ist Ktesias, aus welchem Diodor jene Angaben über das alte baktrische Königreich geschöpft hat [6]). Jener König, den Ninus bekriegte, hiess nach Diodor Oxyartes, ein Name, welcher auch sonst in Baktrien vorkommt [7]). Nun finden wir aber bei Arnobius, dass eben dieser König, gegen welchen Ninus zog, Zoroastres hiess [8]), so dass ohne Zweifel diess die richtige Lesart ist, indem aus einer ungewöhnlichen Form für Zoroaster, etwa Zaortes, leicht der bekannte baktrische Name Oxyartes entstehen konnte. Hiefür sprechen zwei weitere Nachrichten über die Zeit Zoroasters, die wir desshalb hier vorausnehmen, die eine bei Kephalion aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Sie liegt uns in dreifacher Relation vor: nach der des Syncellus [9]) wird Zoroaster bloss mit Ninus und Semiramis gleichzeitig gesetzt; Eusebius erwähnt nach Kephalion den Krieg des Baktrerkönigs Zaravastes mit Semiramis [10]); bei Moses von Chorene verleiht Semiramis dem Magier und Mederfürsten Zoroastres die Präfektur von Assyrien und Ninive [11]). Nach allen drei Referenten hat also Kephalion den Zoroaster mit Ninus und Semiramis in Verbindung gebracht. Die andere Nachricht besteht aus einigen Worten des Platonikers Theon, welche ebenfalls von einem Sieg der Semiramis über den Baktrerkönig Zoroaster sprechen [12]). Diese Nachrichten versetzen also den Zoroaster in die zweite Hälfte des 13ten Jahrhunderts, in welche ja die assyrische Eroberung fällt. Ist hiemit Ktesias weiter hinaufgegangen als Xanthus, schon an die Gränze der beglaubigten Geschichte, so ver-

---

1) Agathias II, 24 ed. Niebuhr. — 2) Plut. Numa 4. — 3) s. oben S. 11. — 4) Agath. II, 24. — 5) Diogenes Laert. Prooem. Segm. 2. — 6) Bibl. Hist. II, 2—6. — 7) Diodor XVIII, 3; Arrian Anab. VII, 4, 5. — 8) Ctesias frgm. Assyr. V, 3 (bei Arnob. adv. Gent. I, 52) ed. Bähr. — 9) Cephalion fragm. 1 bei Müller. — 10) Cephalion frgm. 1. — 11) Cephalion frgm. 2. — 12) aus Progymnas. 9 p. 112 angeführt v. Wesseling zu Diodor II, 2. —

setzen uns die Angaben der auf Ktesias folgenden Schriftsteller vollends in die vorhistorische Zeit. So die drei Schüler Platos, Eudoxus, Aristoteles und Hermodor. Die beiden ersteren setzen den Zoroaster nach Plinius [1]) 6000 Jahre vor Platos Tod, Hermodor 5000 Jahre vor den trojanischen Krieg [2]); ihnen folgt Hermipp (um 230) [3]) und später Plutarch [4]). Zu diesen gesellt sich Berosus [5]), der, wenn er auch von jenen 6000 Jahren 4000 streicht, ihn doch noch in der vorhistorischen Zeit lässt, indem er ihn einer chaldäischen oder medischen Dynastie einverleibt, die nach seiner Chronologie etwa um das Jahr 2300 bis 2000 geherrscht hätte und an deren Spitze er zu stellen wäre, so dass er ins 23te Jahrhundert fiele. Der nächste nach Plutarch, der über die Lebenszeit Zoroasters etwas aufbewahrt hat, ist Porphyrius [6]) (um 270), welcher ihn zum Lehrer des Pythagoras macht, so dass wir etwa die zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts für ihn bekämen. Hiermit stimmt die merkwürdige Angabe des Agathias [7]), der am Schlusse des 6ten Jahrhunderts schrieb und sich genauer über die Zeit Zoroasters ausspricht: „wann Zoroaster geblüht und seine Gesetze gegeben hat, ist nicht klar zu erkennen. Die jetzigen Perser sagen nur schlechtweg, er habe unter Hystaspes gelebt, so dass gar sehr gezweifelt wird und man nicht wissen kann, ob des Darius Vater oder auch ein Anderer dieser Hystaspes war. Zu welcher Zeit er aber auch geblüht haben mag, jedenfalls war er der Stifter der Magie.“ Nach dieser, also wie gesagt unsicheren, Angabe gehörte Zoroaster ebenfalls in die Mitte oder zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts. Suidas endlich, welcher hier noch in Betracht kommen kann, weiss von zwei Zoroastern, einem persomedischen, dem Stifter der Magie, der 500 Jahre vor dem trojanischen Krieg gelebt haben soll, und einem Astronomen Zoroaster unter Ninus; beide hat er offenbar aus verschiedenen Schriftstellern entnommen und so unvermittelt nebeneinandergestellt [8]).

Was ist nun von diesen verschiedenen Angaben zu halten? Sehen wir zuerst die beiden an, durch welche Zoroaster mitten in die historische Zeit versetzt wird, des Porphyrius und Agathias. Diese scheinen dadurch von Gewicht zu sein, dass sie, obwohl unabhängig von einander, doch ihn beide in die zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts setzen [9]). Der Werth, den diese auffallende

---

1) Hist. Nat. XXX, 1 sect. 2. — 2) Diogenes Laert. Prooem. Segm. 2. — 3) Plin. H. N. l. l. — 4) Plutarch de Isid. et Os. 46. — 5) Berosus frgm. 9 bei Müller; das Nähere hierüber s. unten S. 28. — 6) Porphyrius vita Pythag. p. 12 ed. Nauck; cf. Hippolyti refut. I, 2 ed. Duncker u. Schneidewin. — 7) Agath. II, 24. — 8) Unter „*Ζωροάστρης*“. — 9) Eine Stelle bei Plinius N. H. XXX, 1, Sect. 2 sed unus hic fuerit (Zoroaster) an postea et alius, non satis constat; und weiter unten diligentiores paullo ante hunc (Osthanes, Begleiter des Xerxes) ponunt Zoroastrem alium Proconnesium, also etwa unter Darius, kann für Agathias nicht angeführt werden, denn dieser alius Zoroaster ist ja eben nicht der grosse Zoroaster. Zoroaster aber ist ein Name, den auch Andere führen konnten, s. Pauly, Realencyklop. Art. Zoroaster.

Uebereinstimmung zu haben scheint, wird aber sehr vermindert, wenn wir sehen, wie keine der beiden Angaben wirklich historisch ist, wie beide auf einer falschen Combination beruhen und somit nicht nur ihr Zusammentreffen, sondern jede für sich ohne Bedeutung ist. Die Angabe des Porphyrius verdankt offenbar dem bekannten Bestreben, den Pythagoras in der Sage zu verherrlichen, ihre Entstehung. Pythagoras soll auf Reisen in den Orient bei den Chaldäern und Magiern sich seine Weisheit geholt haben: hievon, von dem Unterricht bei den Magiern, ist es nur noch ein Schritt, ihn bei dem Stifter der Magie, dem Ausbund aller Weisheit, von dem man überdiess nicht wusste, wann er gelebt habe, in die Schule gehen zu lassen. Durch diese Wendung wurde der Verherrlichung des Pythagoras erst die Krone aufgesetzt. Aus des Agathias Bericht aber geht nur hervor, dass die Perser um 600 nach Christo den Zoroaster unter die Regierung eines gewissen Hystaspes setzten [1]). Ob aber diess des Darius Vater gewesen sei, bezweifelt Agathias mit Recht; denn abgesehen davon, dass Hystaspes seiner Bedeutung nach nur ein Ehrenname ist, der jedem Gebieter zukommen kann und wirklich auch noch Anderen zukam, widerspricht jener Annahme auch Ammianus Marcellinus, welcher die Zeit des Hystaspes ausdrücklich von der des Zoroaster trennt und jene später setzt [2]). Beide Angaben aber weisen darauf hin, dass dieser Hystaspes ein König gewesen; Darius Vater aber war nur ein persischer Grosser. Ammian lässt diesen Widerspruch arglos stehen. Dass Zoroaster nicht zu Kyros' Zeit gelebt haben kann, erhellt aber noch aus anderen gewichtigen Gründen. Denn wenn es so wäre, wie wäre es möglich gewesen, dass Xanthus, ein Zeitgenosse des Darius, der also bloss ein Menschenalter jünger gewesen wäre, als Zoroaster, diesen 600 Jahre vor seine Zeit setzte? Dass Ktesias, der so lange am persischen Hof und nur 100—120 Jahre jünger war als Hystaspes, sich für 800 Jahre jünger hielt als Zoroaster? Herodot ferner, der die Geschichte des Kyros, Kambyses und Darius so klar vor Augen hat, konnte unmöglich eine so epochemachende Persönlichkeit, wie die Zoroasters nothwendig war, ganz übergehen, wenn er in der Regierungszeit dieser Könige lebte, ebensowenig aber ein Aristoteles die Zeit eines 200 Jahre vor ihm lebenden Zoroasters 6000 Jahre früher ansetzen.

Wenn somit von einem Zoroaster im 6ten Jahrhundert, in dieser geschichtlich so hellen Zeit, keine Rede sein kann, so fragt sich, wie es mit denjenigen Angaben steht, welche ihn ganz in die vorgeschichtliche Zeit setzen? Diese Annahme ist von Namen vertreten, welche sonst einen guten Klang haben: Aristoteles, Berosus,

---

1) *ἐπὶ Ὑστάσπεω.* — 2) Ammian. XXIII, 6 Magiam —, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres; deinde Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater — aliqua sensibus magorum infudit.

Plutarch, und wird unterstützt durch drei andere Eudoxus, Hermodor und Hermipp, hat also auch die numerische Mehrheit für sich. Wenn wir aber genauer die Namen untersuchen, so schwindet auch letztere, indem man sich des Gedankens nicht erwehren kann, dass die drei Schüler Platos, da sie in einer Sache so auffallend übereinstimmen [1]), in der alle Andere so weit auseinandergehen, ihre Angaben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, der vielleicht auch Plutarch und Hermipp gefolgt sind. So viel ist klar, dass es nicht in der Absicht dieser Männer liegen konnte, eine Angabe von wirklich geschichtlicher Bedeutung zu machen. Eine Zahl, die zu Anderem, Vergangenem und Nachfolgendem, in gar keinem Verhältniss steht, die somit jeder sie begleitenden Vorstellung von den ihr entsprechenden Zuständen eines Volks entbehrt, hat lediglich keinen Sinn, also auch keine geschichtliche Bedeutung. Die Bedeutung aber haben jene fabelhaften Zahlen, dass man zu Aristoteles Zeit nicht wusste, wohin mit dem Namen und Zeitalter Zoroasters; der fabelhaften Vorstellung, die man von ihm hatte, entsprechend, verwies man ihn einfach in die fabelhafte, vorhistorische Zeit. Etwas anders verhält es sich mit der Angabe des Berosus. Dieser legt nach der Weise der Chaldäer und Aegypter grossartige chronologische Tafeln an mit einer Reihe von Herrscherhäusern und Königen, welche weit über die geschichtliche Zeit hinaufreichen. Sei es nun, dass ihm wirklich Zoroaster als eine für die Geschichte des iranischen Volks bedeutsame Persönlichkeit vorschwebte, oder sei es auch, dass er nur diesen berühmten Namen in seinen Königstafeln zu deren Ausschmückung aufführen wollte, er setzte ihn, gewiss ohne viel nach der Geschichte zu fragen — welche allem Anschein nach in Beziehung auf Zoroaster zu dieser Zeit schon von der Fabel verdrängt war — in die Reihe seiner Herrscher eben dahin, wo es ihm gerade passend dünkte. Im Allgemeinen aber ist gegen die Versetzung Zoroasters in eine so hohe Zeit, wie 6000 Jahre vor Christo, zu sagen, dass die von ihm ausgegangene Religion und Sittenlehre eine Stufe der geistigen und socialen Entwicklung voraussetzt, auf welcher das iranische Volk in jener Zeit unmöglich schon gestanden haben kann. Diess gilt, wenn auch nicht in gleichem Grad, auch gegen die Angabe des Berosus.

Können also weder diese zu hohen Angaben noch auch die zu niederen für Zoroasters Lebenszeit vor der Kritik bestehen, so bleibt uns nur noch die des Xanthus und Ktesias, von welchen jener den Zoroaster um 1080, dieser um 1220 setzte. Es kann sich nun natürlich nicht darum handeln, die eine oder andere dieser Angaben als die vollkommen richtige aufzustellen, da aus beiden nicht mehr hervorgeht, als dass man zu Anfang des 5ten Jahrhunderts

1) Nach Hermodor wäre Zoroaster um 6100, nach Aristoteles und Eudoxus um 6350 zu setzen; dieser Unterschied hat natürlich keine Bedeutung, sondern kommt nur von der Verschiedenheit des Ausgangspunkts im Zählen.

den Zoroaster etwa ins 11te Jahrhundert setzte, und dass die Perser zu Ktesias Zeit, um 400, ihn zu einem Zeitgenossen der assyrischen Eroberung machten, eine Ansicht, welche, wie wir aus Theon und Kephalion sehen, auch später noch hie und da auftaucht. Dennoch aber haben diese Angaben viele Wahrscheinlichkeit für sich, wenn auch die Autorität ihrer Urheber manchfach in Zweifel gezogen worden ist. Müller hat das Fragment des Xanthus kritisch angefochten, doch sind seine Gründe nicht stark genug, um das einmal aufbewahrte Zeugniss zu Nichte zu machen. Statt 600 Jahre haben zwei Handschriften 6000, doch ist jenes besser bezeugt (s. Müller), und die 6000 Jahre scheinen nur der aristotelischen Nachricht gleich gemacht zu sein. Ktesias aber wartet noch immer auf einen endgültigen Richterspruch der heutigen Kritik; die Akten des Streits über ihn sind noch nicht geschlossen[1]. In diesem Fall berichtet er offenbar nur, was er bei den Persern gehört hat, und so falsch es ist, Zoroaster zu einem baktrischen König zu machen, so unberechtigt wäre es doch, desshalb die ganze Angabe zu verwerfen. Unzweifelhaft sprechen aber auch nicht unbedeutende Gründe für die Angaben des Xanthus und Ktesias. Vor Allem die übereinstimmenden Zeugnisse des Theon und Kephalion, die freilich Schriftsteller von sehr untergeordnetem Rang sind, aber doch beweisen, dass Ktesias mit seiner Nachricht keineswegs vereinzelt dasteht, sondern dass sie auch in weiteren Kreisen und in späterer Zeit sich Geltung zu verschaffen wusste. Xanthus zeigt durch die namentliche Anführung der Nachfolger Zoroasters d. h. der Archimagier und deren ächt persische Namen, dass ihm die Verhältnisse des persischen Priesterstands keineswegs unbekannt waren. Ktesias führt bei Diodor die iranischen Völkerschaften, welche Ninus bei seinem Zug gegen die Baktrer unterwarf, so vollkommen richtig auf, dass dadurch seine ganze Nachricht bedeutend an Glaubwürdigkeit gewinnt. Ferner sind diese beiden Angaben die ältesten über die Lebenszeit Zoroasters, die nächste ist erst die des Aristoteles. Was aber am Meisten dafür spricht, ist die geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Das iranische Volk tritt erst im achten Jahrhundert in die Reihe der weltgeschichtlichen Völker ein, der politischen geht aber nach den allgemeinen Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung die Ausbildung und Festsetzung des religiösen Bewusstseins voran. Jene kann je nach den verschiedenen Bedingungen schneller oder langsamer auf diese folgen; jedenfalls muss man aber wenigstens einige Jahrhunderte dazwischen setzen. Mit der Lebenszeit Zoroasters aber gar zu weit hinaufzugehen, davor bewahrt uns die schon angeführte Beobachtung, dass die auf ihn zurückgeführten sittlichen

---

1) Obgleich sich in neuerer Zeit gezeigt hat, dass Ktesias dem Herodot in Vielem an Glaubwürdigkeit nachzusetzen ist, so gibt er doch Manches auch wieder besser als dieser. Bähr in seiner Ausgabe des Ctesias spricht sehr günstig von ihm; ebenso auch Duncker in einer ausführlichen Erörterung II S. 6 u. 313.

und religiösen Gebote deutlich auf ein Volk hinweisen, das schon feste Wohnsitze gewonnen hat und Ackerbau treibt, oder, vielleicht richtiger, eben zu treiben angefangen hat. Wann diess wohl geschehen sei, genauer zu bestimmen ist unmöglich, doch weist uns die noch zu Strabos [1]) Zeit vorhandene Erinnerung, dass die östlichen Iranier in früheren Zeiten ein Nomadenleben geführt, darauf hin, dass der Zeitraum der Kultur nicht so alt war, um die Erinnerung an ihre früheren Zustände bei den Iraniern auszulöschen. Jene socialen Verhältnisse, welche die Beschaffenheit der im Ormuzdglauben enthaltenen Gebote nothwendig voraussetzt, feste Wohnsitze und einen gewissen Grad von Kultur, finden wir aber in dem altbaktrischen Königreich des Ktesias, so dass die innere Wahrscheinlichkeit mit der Angabe des Ktesias gut stimmt. Da aber Zoroaster nicht für jenen Baktrerkönig selbst gehalten werden kann, wie aus den anderen Angaben über seine Lebensumstände erhellen wird, so sind wir nicht gerade so genau an die Zeit der assyrischen Eroberung gebunden, welche nach der Art, wie die orientalischen Reiche gegründet wurden, in das Leben der unterworfenen Stämme nicht verändernd eingriff. Die Angabe des Ktesias ist daher nicht für so unbedingt richtig zu halten, dass man desshalb ein Recht hätte, die des Xanthus ganz von sich zu weisen, zumal da man ihr, indem sie ohne weitere Begründung und Beziehung auf Anderes nur eine Zahl angibt, eine Unwahrscheinlichkeit aus sich selbst nicht nachweisen kann. So müssen wir uns denn damit begnügen, die Lebenszeit Zoroasters in das 11te bis 13te Jahrhundert zu setzen. Eine genauere Bestimmung hätte, so wünschenswerth sie an sich wäre, doch so lange wir von dieser Zeit nichts weiter als die allgemeinsten geschichtlichen Umrisse kennen, einen so grossen Werth nicht, ausser sie müsste zugleich auch über Anderes mehr Licht verbreiten.

Ebenso grosse Verwirrung, als über die Lebenszeit Zoroasters, herrscht bei den Alten über seine Heimath. Da ist er bald ein Baktrer, bald ein Perser, bald ein Meder; ja sogar ausserhalb Irans muss er sich versetzen lassen, nach Pamphylien, und nicht Wenige machen ihn zu einem babylonischen Chaldäer. Damit die Zusammenstellung der verschiedenen Angaben nicht unterbrochen wird, nehmen wir die verwickelte Untersuchung über das, was wir bei Berosus darüber finden, voraus [2]). Was uns Berosus von der Schöpfungsgeschichte und den alten Königreichen erzählt, ist ohne Zweifel eine Vermengung der Schöpfungssage des babylonischen Volks mit der Chronologie der Priester desselben, der sogenannten Chaldäer. Der erste Herrscher der Erde, so lautet seine Erzäh-

1) Strabo XI p. 786. — 2) Da von neueren Schriftstellern auf das Zeugniss des Berosus ein grosser Werth gelegt wird und Spiegel Avesta II Einl. S. 7 schlechthin annimmt, Berosus habe den Zoroaster einen Meder genannt, so ist diese weitläufige Untersuchung, deren Ergebniss mit jener Annahme nicht ganz stimmt, nicht zu umgehen.

lung [1]), war Alorus, welcher 12 Saren oder 43200 Jahre regierte; auf ihn folgten 10 Patriarchen 432000 Jahre, deren letzter Xisuthrus ist, der babylonische Noah. Was nun weiter folgt, hat man sich aus zwei verschiedenen Relationen [2]) zusammenzusetzen. Die erste ist aus Alexander Polyhistor, der für seine Angaben den Berosus citirt, die andere aus Syncellus, der eine Stelle desselben Alexander anführt, wozu dieser die Sibylla Berosiana benutzt haben will. Der erste der beiden Berichte lässt auf Xisuthrus 86 Herrscher folgen, welche Berosus alle mit Namen nenne, mit einer Regierungszeit von 33091 Jahren. Darauf hätten die Meder Babylon angegriffen und erobert, und es folgte eine medische Dynastie von 8 Herrschern mit 224 Jahren; dann folgten 49 chaldäische Könige, welche zusammen 458 Jahre regierten. Der zweite Bericht hat auch die 86 Herrscher nur hier mit 34090 Jahren; darunter seien 2 Chaldäer, die übrigen 84 Meder gewesen. Dann folgte Zoroaster und auf diesen 7 chaldäische Könige, deren Regierungszeit nicht mehr nach Saren, Neren und Sossen zu berechnen sei, sondern 190 gewöhnliche Sonnenjahre betrage. Der Sinn hievon ist, dass mit diesen die geschichtliche Zeit beginne. Offenbar entsprechen den 8 Medern des ersten Berichts Zoroaster und die 7 Chaldäer des zweiten. Im ersten Bericht werden zwar Meder genannt, nicht aber Zoroaster; im zweiten Zoroaster, aber die 7 zu ihm gehörenden Herrscher sind Chaldäer, wenn auch nicht er selbst so genannt wird; jedenfalls aber will ihn dieser Bericht nicht für einen Meder gehalten wissen, da ja die Mederdynastie der 84 gerade vor ihm schliesst [3]). Hiernach ist es ganz wohl möglich, dass Berosus den Zoroaster für einen Meder ansah, aber zu erweisen ist es hieraus keineswegs, vielmehr scheint es eher das Gegentheil. Sicher ist nur, dass er ihn in die Reihe seiner babylonischen Herrscher aufnahm und auch die Zeit, die er ihm anweist, lässt sich ziemlich genau bestimmen, die 49 chaldäischen Herrscher, welche auf die 8 Meder folgen, sind ohne Zweifel die geschichtlichen Könige von Babylon, das babylonische Reich aber wurde gegründet um 2000 [4]), die 7 Chaldäer des zweiten Berichts nahmen also die Jahre 2200 — 2000 ein und Zoroaster fiele demnach ins 23te Jahrhundert. Ebenso nach dem ersten Berichte, wenn er als der erste der 8 Meder angesehen werden dürfte. Nun haben wir aber noch ein Fragment aus Berosus oder vielmehr aus jener Sibylla über Zoro-

---

1) Berosi frgm. 1 ff. bei Müller. — 2) Berosi frgm. 11 bei Müller. — 3) Darüber, ob den beiden Berichten gleiche Aechtheit zukomme, lässt sich wenig sagen; für den ersten wird Berosus selbst angeführt, der zweite will aus der Sibylla Berosiana geschöpft sein; was aber diese eigentlich ist, wissen wir nicht mehr. Die Uebereinstimmung der beiden Berichte beweist ein sehr nahes Verhältniss derselben unter einander, und wenn auch Berosus nicht selbst der Verfasser der Sibylla war, so enthält sie jedenfalls ebenso wie Berosus die babylonische Sage; nur um den Inhalt dieser in Beziehung auf Zoroaster ist es uns hiebei zu thun. — 4) Duncker I S. 122 Anmerk. 3.

aster, welches sich bei Moses von Chorene findet, der hier den Berosus selbst sprechen lassen will[1]. Der 10te Herrscher, heisst es, war Xisuthrus; nach dessen Fahrt bei der grossen Ueberschwemmung führten die Herrschaft über die Erde Zerovanes, Titan und Japetosthes. Nachdem diese drei die Herrschaft über die Welt getheilt hatten, wollte Zerovanus, quem hic Zoroastrem Magum, Bactrianorum regem, fuisse dicit, qui fuit Medorum principium ac deorum pater, auch den beiden andern gebieten. Von diesem Zerovanus also sagt Berosus (hic), das sei kein Anderer als der Magier Zoroaster, der Baktrerkönig, gewesen, und Moses selbst setzt erläuternd oder berichtigend hinzu[2]: Zoroaster, welcher der Stammvater der Meder und der Vater der Götter war. Nach Moses also wusste Berosus von einem Zoroaster, König in Baktrien und Magier d. h. wohl Stifter der Magie. Freilich ist dann nicht klar, warum er ihn nicht gleich Zoroaster, sondern Zerovanus nannte. Es fragt sich nun, in welches Verhältniss dieses dritte Fragment zu den beiden erstgenannten zu setzen sei. In einem Punkt stimmen sie überein, dass Zoroaster einem der babylonischen Herrscherhäuser angehörte[3], von einem baktrischen aber wissen die obigen Fragmente nichts, er passt sogar nicht einmal in diese hinein; und doch wollen beide Berichte, in welchen Zoroaster genannt wird, aus der Sibylla des Berosus geschöpft sein. Einer von beiden muss also den andern weichen, und man kann nicht zweifelhaft sein, welcher diess ist. Der des Alexander Polyhistor ist in sich selbst übereinstimmend und dem Charakter der chaldäischen und berosianischen Chronologie ganz angemessen, wie er ja auch von dem ersten der angeführten Fragmente nur in Unwesentlichem abweicht. Der Bericht des Moses von Chorene dagegen enthält in sich selbst Ungereimtes und Dunkles, und die Identificirung des Zerovanus mit Zoroaster macht den Eindruck einer unnatürlichen, von irgend welcher Tendenz hervorgerufenen Combination. Wenn aber auch durch diese Stelle bei Moses das Ergebniss der Vergleichung der beiden Fragmente bei Alexander Polyhistor in Beziehung auf die Ansicht des Berosus nicht geändert wird, so bleibt immerhin die Notiz, wornach Zoroaster ein Baktrerkönig genannt wird, stehen, wenn man auch nicht weiss, welche Stelle man ihr in der Literatur anzuweisen hat.

Die Angaben, welche den Zoroaster nach Baktrien versetzen, sind folgende. Die älteste rührt von Ktesias her; sie ist eben ausführlich beigebracht. Die nächste wäre die des Berosus nach Moses von Chorene, welche aber, wie wir so eben gesehen, nur für eine

1) Berosi frgm. 9. — 2) Die Construktion, das direkte fuit neben dem fuisse dicit, lässt nur diese Fassung zu. — 3) Das Fragment bei Moses hat man sich wohl so zu recht zu legen, dass Zerovanus ein Nachkomme des Xisuthrus, den sich die chaldäische Sage in Babylon denkt, bei der Theilung mit seinen Brüdern König von Baktrien wird. Doch bleibt auch so ein Rest von Dunkelheit und Widerspruch.

Notiz unbekannten Ursprungs gelten kann. Die Worte des Theon ferner sind ebenfalls schon angeführt. Die Fragmente des Kephalion aber stimmen nur darin mit einander überein, dass sie ihn mit Semiramis Krieg führen lassen. Nach dem Bericht des Eusebius war er bei jenen ein Baktrer, nach dem des Moses von Chorene ein Meder [1]). Eines von beiden muss ein Zusatz des referirenden Schriftstellers sein, und da wir schon gesehen haben, dass Moses ihn an einer andern Stelle für einen Meder erklärt, und da sein Bericht von der gewöhnlichen Gestalt derjenigen Zoroastersage, welche sich bei Ktesias findet auf seltsame Weise abweicht, so wird wohl die Relation des Eusebius die ächtere sein. Weiter nennt ihn Ammianus Marcellinus einen Baktrer [2]). Eine sonderbare Notiz findet sich endlich in dem Chronicon Alexandrinum [3]): Der Aegypter Mesraim wanderte gegen Osten und siedelte sich in Baktrien an, er war der Erfinder der Astrologie und Magie, und es war der Gleiche, den die Griechen Zoroaster nannten. Diese Nachrichten beweisen zusammen, dass die Wendung der Zoroastersage, welche ihn zu einem Baktrer macht, zwar nicht die allgemeine war, denn die Schriftsteller, bei welchen sie sich findet, sind grösstentheils sehr untergeordnete, aber dass sie einen frühen Ursprung hatte, und zwar ohne Zweifel von Ktesias an der besten Quelle, am persischen Hof, dem Mittelpunkt des iranischen Volkslebens geschöpft ist, und dass sie da und dort zum Vorschein kommend sich bis in die spätere Zeit erhalten hat.

Für Medien als das Vaterland Zoroasters finden sich nur wenige und späte Zeugnisse. Ein älteres Zeugniss wäre das des Berosus; wie es aber damit steht, ist schon erörtert, dass man nämlich die Berichte über seine Ansicht in diesem Sinn deuten kann, dass sich aber die Richtigkeit dieser Deutung durchaus nicht erweisen lässt. Der nächste, welcher hier anzuführen ist, ist erst Plinius, der jedoch das, was er über einen Meder Zaratus sagt, nicht auf den Zoroaster bezogen wissen will. Denn nachdem er [4]) vorher von Zoroaster gesprochen, den er nach Persien setzt, führt er andere Weise verschiedener Völker an, darunter 2 Meder Apuscorus und Zaratus, wie es scheint, ohne zu wissen, dass diess ursprünglich der gleiche Name ist. Clemens von Alexandrien nennt ferner den Zoroaster einen Meder [5]), freilich an einer andern Stelle einen Perser [6]), was sich nicht aufhebt, sondern nur das Vorkommen beider Ansichten beweist. Moses von Chorene nennt ihn zwei Mal einen Meder, das eine Mal zu dem Fragment des Berosus [7]), das andere Mal zu dem des Kephalion [8]), Suidas endlich nennt ihn, wie es scheint, weil er sich zwischen den beiden Ansichten, ob ein

1) s. oben S. 22. — 2) s. oben S. 24. — 3) zu Origines c. Cels. I, 16 angeführt v. Menagius. — 4) Hist. Nat. XXX, 1, sect. 2. — 5) Stromat. I p. 334 A ed. Sylburg. — 6) Stromat. I p. 304 B. — 7) s. oben S. 29. — 8) s. oben S. 22.

Meder oder Perser, nicht zu entscheiden getraute, einen Persomeder. In der Gestalt also, dass Zoroaster für einen Meder angesehen wird, trat die Zoroastersage erst spät und auch da ziemlich spärlich auf.

Die meisten Griechen hielten den Zoroaster wohl für einen Perser, da dieser iranische Stamm in der Zeit, in welcher die Griechen mit den Iraniern bekannt wurden, alle andern in den Schatten stellte, und sie auch die Religion, für deren Stifter Zoroaster galt, hauptsächlich am persischen Hof kennen lernten. Ausdrückliche Zeugnisse hiefür finden wir aber nicht besonders viele. Das älteste ist das des Hermodor, eines Zeitgenossen von Aristoteles [1]; dann bezeugen es Plinius und Clemens an den angeführten Stellen; ferner Origenes [2] und Porphyrius, welche die Mithrahöhle Zoroasters nach Persis setzt [3]. Ein Schriftsteller, dessen Zeit unbekannt ist, Pausanias von Damascus [4], lässt die Stiftung des Feuerkults und der magischen Priesterschaft und die Gründung der Feuertempel in Persis vor sich gehen. Als Stifter bezeichnet er freilich nicht Zoroaster, sondern Perseus, einen mythischen König Persiens, welchem demnach nur der Name Zoroasters fehlt. Der „Persomeder" des Suidas endlich ist schon erwähnt.

Einige Zeugnisse aber setzen den Zoroaster ganz aus Iran hinaus und bringen ihn mit Babylon und den Chaldäern in Verbindung. Hiemit geht, wie wir gesehen, Berosus voran, woraus sich schliessen lässt, dass die babylonische Sage, ohne Zweifel in dem Bestreben, die altbabylonische Geschichte zu verherrlichen, den Namen Zoroasters in eines ihrer fabelhaften Herrscherhäuser aufgenommen hat. Darf man diess als wahrscheinlich ansehen, so verliert diese Nachricht für unsere Untersuchung ihre Bedeutung, da die babylonische Sage einestheils als eine aus einer gewissen Tendenz hervorgegangene, anderntheils als eine auf Babylon beschränkte Lokalsage angesehen werden muss. Auf eine andere Weise, durch eine Verwechslung der Chaldäer mit den Magiern, kamen die Griechen dazu, den Stifter der Letzteren nach Babylon zu setzen; so berichtet Porphyrius von Pythagoras, er sei in Babylon mit Zaratus zusammengekommen; Hippolytus nennt ihn einen Chaldäer [5]; Cedren will sogar wissen, dass Zoroaster, der berühmte Astronom bei den Persern, aus dem Geschlecht des Bel sei [6] und Suidas hat sich ohne Zweifel durch derartige Angaben veranlasst gesehen, einen zweiten assyrischen Zoroaster anzunehmen. Clemens von Alexandrien dagegen hält den Her, Sohn des Armenius, den Plato erwähnt, für den Zoroaster und lässt diesen in einer Schrift von sich sagen: Zoroaster, der Sohn des Armenius, ein Pamphylier von Geschlecht [7].

Wir sind nun nach Anführung aller hierher gehörenden Stellen

---

1) Diogenes Laert. Prooem. 2. — 2) Origenes contra Cels. I, 16. — 3) De antro Nymph. Kap. 6 ed. van Goens. — 4) Pausan. Dam. frgm. 3 bei Müller. — 5) Beide Stellen s. S. 23. — 6) Die Stelle findet sich in den Anm. des Menagius zu Origenes S. 938 citirt. — 7) Stromat. V p. 598 D.

bei der Frage angekommen: was war Zoroaster, ein Baktrer, ein Meder oder ein Perser? Welche der drei Gestalten der Zoroastersage hat die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich? Beginnen wir mit der letztgenannten. Wenn Zoroaster ein Perser genannt wird, so ist diess, wie schon bemerkt, nicht immer so zu verstehen, dass seine Heimath die Landschaft Persis sei; sondern es ist hinlänglich bekannt, dass die Griechen sehr oft das ganze iranische Land nach dem dasselbe beherrschenden Volk genannt haben. Zoroaster kann also ein Perser genannt sein und doch einem andern iranischen, als gerade dem persischen Stamm angehört haben. Diess würde aber noch nichts gegen diese Annahme beweisen, sondern nur, dass die für Persien sprechenden Angaben in keinem direkten Widerspruch stehen mit den beiden andern Annahmen. Dagegen aber, dass Zoroaster ein Perser war und in Persien auftrat, spricht ein unwiderleglicher geschichtlicher Grund. Als Resultat der Untersuchung über die Zeit Zoroasters hat sich ergeben, dass er nicht in der Zeit gelebt haben kann, deren Geschichte den Griechen genau bekannt war, keines Falls seit der Gründung des persischen Reichs, aber auch nicht nach Dejokes. Vorher aber kann Iran nicht von demjenigen Stamm seine Religion erhalten haben, welcher am Spätesten unter dén iranischen Stämmen in die Geschichte und die Kultur eintrat, welcher mit seiner Bildung von Medien abhängig war, namentlich aber seine Priesterschaft erst in später Zeit aus Medien bekam.

Die Gründe, welche gegen Persien angeführt werden mussten, sprechen dagegen stark für die Form der Zoroastersage, welche ihn zu einem Meder macht, dass nämlich die Meder eine eigene Kultur und eine eigene Priesterschaft der zoroastrischen Religion hatten. Diese Form der Zoroastersage kommt nun aber mit der andern, welche ihn nach Baktrien versetzt, in Widerstreit, so dass es sich hauptsächlich um diese beiden Länder handelt. Was für Medien spricht, ist die eigene Kultur und die magische Priesterschaft. Eine eigene Kultur aber mussten wir auch für Baktrien in Anspruch nehmen. Ueber eine baktrische Priesterschaft finden wir allerdings gar keine Zeugnisse, eben desswegen können wir aber auch nicht wissen, ob sie nicht ebenso, wie die Meder, eine eigene Priesterschaft hatten. Was dagegen entschieden für Baktrien spricht, ist, dass bei den Baktrern die Gebote der zoroastrischen Religion vollständiger durchgeführt waren, als im Westen, indem hier nur die Priester der Meder die baktrische Bestattungart hatten; diese war aber zugleich die zoroastrische (s. unten). Weiter sprechen für Baktrien die Kulturverhältnisse. Wenn nämlich die baktrische Kultur im 13ten Jahrhundert schon vorhanden, die medische dagegen erst in der Zeit zwischen der assyrischen Eroberung und Dejokes ins Dasein trat, so ist, vorausgesetzt dass die für Zoroaster annäherungsweise gefundene Zeit richtig ist, dieser offenbar eher der baktrischen als der medischen Kultur zuzuweisen. Wollte man

aber, da diess immerhin auf einem blossen Wahrscheinlichkeitsschluss beruht, nur so viel gelten lassen, dass in Beziehung auf kulturgeschichtliche Verhältnisse beide Ansichten einander gleich stehen, so ist doch die kritische Vergleichung beider Formen der Zoroastersage im Stand, den Ausschlag zu geben. Fürs Erste nämlich dürfen wir die Angabe des Ktesias so ansehen, dass sie das, was die Perser um 400 von Zoroaster glaubten, enthalte. Die erste sichere Nachricht, welche für Medien spricht, finden wir dagegen erst bei Plinius. Jene hat somit nicht nur das viel höhere Alter, sondern auch die allein massgebende Quelle voraus. Zweitens aber ist auf der einen Seite sehr begreiflich, dass die Griechen den Zoroaster für einen Meder oder Perser hielten; denn diese Völker waren die nächsten für sie und zugleich die bedeutendsten; sie vertraten in jener Zeit für die Griechen das ganze iranische Volk, namentlich auch in religiösen Dingen wegen der den Medern eigenen Priesterschaft. Auch ist es sehr wohl möglich, dass jene Ansicht der Griechen von den Persern und Medern selbst herrührte, indem dieselben den Zoroaster, welcher schon eine Gestalt der Sage geworden war, zu einem Angehörigen ihres Stammes machten und ihn den Griechen gegenüber dafür ausgaben. Auf der andern Seite aber lässt es sich bei der Unbekanntschaft der Griechen mit Baktrien nicht denken, wie die Annahme, dass Zoroaster von Baktrien war, bei den Griechen entstehen und sich so lange behaupten konnte, wenn sie es nicht bei den Persern gehört hätten. Dass ihn aber die Sage in Westiran zu einem Perser oder Meder macht, lässt sich sehr leicht erklären, warum aber gerade zu einem Baktrer, warum nicht ebenso gut zu einem Sogdianer oder Arianer, das lässt sich nicht erklären, wenn diese Sage nicht auf einem geschichtlichen Grund ruht, wenn Zoroaster nicht wirklich ein Baktrer war.

Wenn schon die Feststellung des Allgemeinsten über Zoroaster, seiner Lebenszeit und seines Vaterlands, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden war, so können wir von den Erzählungen einzelner Züge von seiner Person und seinem Leben wenig Geschichtliches erwarten. Unter vielem Unmöglichen und zum Theil Abgeschmackten, was ihm die Griechen andichten, findet sich doch da und dort eine Notiz, welche an sich recht wohl historischen Werth haben d. h. der ächt persischen oder iranischen Zoroastersage entnommen sein kann, was auch manche Berichterstatter ausdrücklich bemerken. Derartige Züge mögen desshalb etwas ausführlicher angeführt werden. Dass Zoroaster allgemein für den Stifter der Ormuzdreligion und der Priesterschaft der Magier galt, haben wir schon gesehen. Dass er aber in der Zeit, in welcher die Griechen mit den Persern in Verkehr standen, von diesen und den übrigen Iraniern für einen König gehalten wurde, wie bei Ktesias, Berosus, Kephalion u. A., ist sehr glaublich, da es ein eigenthümlicher Zug der persischen Denkweise ist (s. unten), für das Höchste und Herrlichste auf Erden, für dasjenige, worin das Göttliche in die menschliche Welt

am Sichtbarsten hereinragt, das Königthum anzusehen. War aber einmal die historische Person Zoroasters zu einer Gestalt der dichtenden Sage geworden, so war es leicht, diese nun auch mit dem Glanz des Königthums zu umgeben. Gewöhnlich aber gilt er für einen Priester und heiligen Gesetzgeber, für einen Gesandten Ormuzds und Stifter der Priesterschaft. Einen Zug aus seinem Leben, der an sich nichts Unwahrscheinliches hat und ohne Zweifel der persischen Legende angehört, hat uns Plinius und weiter ausgeschmückt Dio Chrysostomus aufbewahrt. Jener erzählt [1]), man sage von Zoroaster, dass er 30 Jahre lang in der Wüste zugebracht und von Käse gelebt habe, der die Wirkung hatte, dass man das Alter nicht empfand. Dio Chrysostomus [2]) berichtet, dass nach der Sage der Perser Zoroaster sich aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit von den Menschen zurückgezogen und auf einem gewissen Berg für sich gelebt habe. Darauf sei der Berg, da viel Feuer vom Himmel auf ihn herabfuhr, in Flammen gerathen und habe fortwährend gebrannt. Nun sei der König mit den auserlesensten Persern in die Nähe gekommen, um den Gott anzubeten. Zoroaster aber sei unversehrt aus dem Feuer herausgekommen, habe sich ihnen freundlich gezeigt, sie aufgefordert, gutes Muths zu sein und gewisse Opfer darzubringen, da der Gott an den Ort gekommen sei. Nach dieser Begebenheit aber sei er nicht mit allen Leuten umgegangen, sondern nur mit denen, welche von Natur für die Wahrheit am Empfänglichsten waren und den Gott verstehen konnten. Diese Erzählung trägt ganz das Gepräge einer orientalischen Legende. Auch sonst wird der Feuerkult auf manchfache Weise auf Zoroaster zurückgeführt, z. B. in den Homilien des römischen Clemens [3]): „Einer aus dem Geschlecht des Cham, mit Namen Nebrod, welchen die Griechen Zoroaster genannt haben, lehnte sich, im Besitz der magischen Künste, gegen Gott auf und zwang mittelst seiner Magie den die Welt beherrschenden Stern, ihm eine Königsherrschaft zu verleihen. Der Stern aber liess, um sich für den ihm angethanen Zwang zu rächen, Feuer auf die Erde fallen, welches den Nebrod tödtete. In Folge dieser Begebenheit aber wurde er *διὰ τὸ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν* Zoroaster genannt [4]). Aber die unverständigen Leute damals, welche glaubten, wegen seiner Liebe zu Gott sei seine Seele durch den Blitz geholt worden, begruben seinen Leib und ehrten sein Grab durch einen Tempel bei den Persern an der Stelle, wo das Feuer herabgekommen war, und beteten ihn als Gott an.“ Bei Cedren [5]) ist es so gewendet, dass Zoroaster darum bat, vom himmlischen Feuer erschlagen und verzehrt zu werden, nachdem er den Persern auf-

1) Hist. Nat. XI, 42. — 2) Oratio XXXVI Borysth. p. 448. — 3) Clementis Rom. Homil. IX, 3 ff. ed. Dressel. — 4) Eine ähnliche Ableitung geben Dinon und Hermodor, Zoroaster sei so viel als *ἀστροθύτης*, Diog. Laert. Prooem. Segm. 6. — 5) s. oben S. 31.

getragen, seine Gebeine zu sammeln und zu ehren. Ebenso Suidas [1]). Griechische Dichtung dagegen scheint das, was Clemens von Alexandrien dem Zoroaster in den Mund legen will: „nachdem ich im Krieg gefallen, kam ich in den Hades, und erhielt da von den Göttern Unterweisung“; und Plato habe von ihm gesagt, nachdem er 12 Tage auf dem Scheiterhaufen gelegen, sei er wieder zum Leben gekommen [2]). Was Moses von Chorene, angeblich aus Berosus, von jenem Zerovanus, der Zoroaster sein soll, erzählt, ist oben grösstentheils angeführt. Es heisst dann weiter: Zerovanus bekam mit seinen Brüdern Streit, wurde aber durch die Vermittlung seiner Schwester Alleinherr; die beiden andern aber verschworen sich, Zoroasters Kinder zu tödten; sie wurden aber gerettet auf einen Berg im Morgen, welchen man Götterversammlung (? deorum conjectus) nannte. Bemerkenswerth ist hier, dass Zoroaster wie bei Dio Chrysostomus mit einem Berg im Morgen in Zusammenhang gebracht wird. Ganz eigenthümlich ist, was Plinius von Zoroaster erzählt, er habe an dem Tag seiner Geburt gelacht und sein Gehirn habe so gezuckt, dass es die aufgelegte Hand zurückstiess; ein Vorzeichen für seine künftige Weisheit [3]). Auch soll er nach Plinius Bestimmungen über die Zeit des Säens gegeben haben; und Hermipp berichte, er habe einen gewissen Azonaces zum Lehrer gehabt [4]). Dem späteren Mithrasdienst gehört die Sage an, dass er diesem Gott in den Bergen Persiens eine Höhle geweiht habe [5]).

Hieran reihen wir noch die Nachrichten der Alten über die heiligen Schriften der Perser, welche in der Regel dem Zoroaster zugeschrieben wurden. Wenn man auch in der Zeit, die sich für Zoroaster ergeben hat, Schriftzeichen kannte, so kann natürlich von einem so ausgedehnten Gebrauch derselben, dass man ganze Bücher schrieb, keine Rede sein. Jene Schriften waren später verfasst, sie trugen aber den Namen Zoroasters weil sie seine Lehre und Gebote enthielten. Dass die Alten vom Vorhandensein solcher Schriften wussten, sehen wir aus Origenes, der aus Celsus anführt, dass neben anderen Weisen auch Zoroaster seine Dogmen auseinandergesetzt und in Büchern niedergelegt habe, und dass diese bis jetzt beobachtet würden [6]). Philo von Byblus führt sogar eine Stelle aus einer Sammlung der heiligen Schriften der Perser als die eigenen Worte Zoroasters an, eine philosophisch-poetische Beschreibung des höchsten Gottes (s. unten); er setzt hinzu, das gleiche sage Ostanes in seinem Oktateuch [7]). Die Schriften, welche die Griechen kannten und für zoroastrische hielten, enthielten aber wohl meist nur das, was die Griechen Magie nannten, und waren grösstentheils mysteriöser Art. So sagt Clemens von Alexandrien, dass schon

1) Unter dem 2ten Artikel *Ζωροάστρης*. — 2) Stromat. V p. 598 D. — 3) Hist. Nat. VII, 16 sect. 15. — 4) Hist. Nat. XVIII, 24 sect. 55 u. XXX, 2. — 5) Porphyrius de antro Nymph. 6. — 6) Orig. contra Cels. I, 16. — 7) Philonis Bybl. frgm. 9 bei Müller; er lebte etwa 80—130 nach Chr.

Anhänger des Sophisten Prodikos, eines Zeitgenossen des Sokrates, sich rühmten, im Besitz geheimer Schriften des Zoroaster zu sein, und wie gross im 3ten Jahrhundert vor Chr. diese Literatur war, lässt sich aus einer Angabe des Plinius bemessen [1]); dieser sagt, Hermipp, welcher über die ganze Kunst der Magier sehr ausführlich geschrieben, habe 200000 von Zoroaster verfasste Verse mit Angabe des Inhalts der einzelnen Bände erklärt. Auch im Pseudoclemens liest man, dass unter Zoroasters Namen eine Menge Schriften vorhanden waren [2]). Suidas endlich führt naturwissenschaftliche Werke von Zoroaster an [3]). Von diesen Schriften, welche in jener Zeit der Religionsmengerei, in den letzten Jahrhunderten vor Christus, in Vorderasien in grosser Menge fabrizirt wurden, enthielten wohl die wenigsten die ächte Lehre Zoroasters, und Theopomp muss vielleicht für den einzigen gehalten werden, der zu seiner Darstellung der Ormuzdreligion ächte Quellen benützte.

Die Voraussetzungen und Elemente der Ormuzdreligion; der altiranische Glaube.

Wenn wir mit den Alten nach deren einstimmigen Angaben Zoroaster als den Urheber und Stifter der dem iranischen Volk eigenthümlichen Religion ansehen, so stehen wir hiebei auf einem durchaus anderen Standpunkt als die Schriftsteller, welche uns als Quellen dienen. Die heidnischen, also namentlich griechischen Schriftsteller, wenigstens aus der älteren Zeit, konnten es sich ihrer ganzen Anschauungsweise nach gar nicht anders denken, als dass die persischen Götter wirkliche, reale Wesen seien und dass Zoroaster in Folge irgend welcher göttlichen Mittheilung die Meder und Perser die Namen und Verehrung derselben und die damit zusammenhängenden Gebräuche gelehrt hätte. Die christlichen Schriftsteller dagegen hielten die Ormuzdreligion meist für ein trügerisches Phantasiegebilde Zoroasters, wenn sie nicht gar die Götter der Iranier für Teufel ansahen. Wir aber wissen, dass eine Naturreligion, was die ormuzdische trotz ihrer Geistigkeit bleibt, nie das Produkt der willkürlichen und subjektiven Einbildungskraft eines Einzelnen sein kann, sondern dass sich in ihr der Geist des ganzen Volks auf die ihm eigenthümliche Weise offenbart. Der eigenthümliche Geist eines Volks aber ist immer das Produkt aus zwei Faktoren, einerseits aus der ursprünglichen Anlage des Volks, welche zwar schon von Natur eine gewisse Richtung hat, aber doch noch eine ganz allgemeine ist und die Möglichkeit verschiedener Entwicklungen in sich schliesst, andrerseits aus der Beschaffenheit und den Verhältnissen des Landes, welche jene Anlage in einer ganz bestimmten

---

1) Hist. Nat. XXX, 2. — 2) Pseudo-Clemens, recognit. IV, 27. — 3) unter „*Ζωροάστρης*“; er schrieb *περὶ Φύσεως· περὶ Λίθων τιμίων. Ἀστεροσκοπικά. Ἀποτελεσματικά.*

Weise zur Entwicklung bringen und namentlich die Bildung gewisser Grundanschauungen des Volks hervorrufen. Diese Anschauungen bilden dann die Grundlage für die religiösen Vorstellungen, und die Religion ist ja die erste der Gestaltungen, in welchen der Volksgeist zu einer festen Form gelangt. Die unterste Stufe des menschlichen Bewusstseins ist aber diejenige, wo sich der Mensch noch ganz als sinnliches Wesen, als Naturgegenstand fühlt, und da die Vorstellungen vom Göttlichen mit den Vorstellungen vom eigenen Wesen des Menschen immer gleichen Schritt halten, so sind auf dieser Stufe die Gegenstände der Verehrung ebenfalls Naturgegenstände, in der Regel die Erscheinungen und Kräfte der Natur, welche auf eine für den Menschen unbegreifliche Weise über ihn ihre Macht ausüben. Auf dieser Stufe der unmittelbaren Natürlichkeit steht nun die zoroastrische Religion nicht mehr, was schon formell daran zu erkennen ist, dass sie einen Stifter hat d. h. dass sie durch das Selbstbewusstsein des Subjekts hindurchgegangen und dadurch einen vermittelten, reflektirten Charakter erhalten hat. Auf der andern Seite aber berechtigt uns dieser Umstand, dass sie an den Namen eines bestimmten Stifters geknüpft wird, nicht, sie auf die gleiche Stufe zu stellen mit den beiden andern Religionen, welche den Namen eines Stifters an ihrer Spitze tragen, dem Christenthum und Buddhismus. Diese haben die Schranken eines auf jene natürliche Weise bestimmten Volksgeistes durchbrochen, sie haben sich damit auf den Standpunkt der freien Geistigkeit erhoben und diess hat sie zu Weltreligionen gemacht. Die zoroastrische Religion aber würde sich zu einer Weltreligion in keiner Weise eignen, sie passt einzig und allein für das iranische Volk, und der Grund davon ist, dass sie die Schranken des iranischen Volksgeists noch an sich hat, dass sie sich von der Bestimmtheit des Natürlichen und Unmittelbaren nicht losgemacht sondern diess nur zu einem Höheren, Geistigen hinaufgebildet hat. Die natürliche Grundlage ist geblieben, und auf dieser hat Zoroaster seine ethisch-geistige Religion aufgebaut, und diess berechtigt uns, seine Religion als eine Naturreligion, wenn auch in einem etwas anderen und höheren Sinn, als man diess sonst nimmt, zu bezeichnen.

Dieses Verhältniss der zoroastrischen Religion zum altiranischen Glauben bestimmt aber nun näher, in wie weit Zoroaster für den Stifter der Ormuzdreligion gelten kann. Jenes Verhältniss bezeichnet den stetigen Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, welchen uns überall die Geschichte zeigt, und dass von diesem allgemeinen Gesetz der Entwicklung des Einzelnen und der Völker die Iranier eine Ausnahme gemacht hätten, ist undenkbar. Sobald sich die Völker Irans aus dem sinnlichen Bewusstsein, aus dem Zustand der Unmittelbarkeit, in welchem der Volksgeist ohne sich selbst zu begreifen gebannt liegt, erhoben zu dem geistig-ethischen Selbstbewusstsein, in welchem sich der Mensch nicht mehr als Naturgegenstand fühlt, sondern als sittlich-persönliches Wesen, konnte ihnen

die alte Naturverehrung nicht mehr genügen; das erwachte sittliche Bewusstsein forderte, natürlich nicht mit klarer Einsicht in das, was es bisher gehabt hat und dessen es nun bedarf, sondern in Folge eines halb unbewussten Drangs, geistige Gottheiten. Der Träger dieser religiösen Bewegung, welche demnach mit innerer Nothwendigkeit sich vollzog, war Zoroaster. Ihn haben wir wohl zu den Geistern zu zählen, die, durch religiöse Empfindung tief erregt, zugleich mit einer Einbildungskraft begabt sind, welche die innersten Gefühle und Erfahrungen in einer reichen Welt von Gestalten und Bildern ausgiesst, die aber keine flüchtigen Phantasiegebilde, sondern jene wunderbaren, keiner Forschung ganz zugänglichen Einkleidungen der tiefsten Wahrheiten sind. Zoroaster ist offenbar der Genius, dessen sich der Volksgeist bemächtigt hat, um durch seinen Mund die neue Religion als göttliche Offenbarung verkündigen zu lassen. Aber wenn auch so seinem schöpferischen Genie und seiner individuellen Eigenthümlichkeit noch Vieles anheimgegeben war, namentlich in der näheren Ausbildung und Gestaltung des Einzelnen, so waren ihm doch nicht nur die Grundanschauungen der Iranier, welche die Grundlage bildeten für die neue Religion, gegeben und die Richtung dieses religiösen Prozesses im Ganzen, die Fortbildung der natürlichen Gottheiten zu geistigen, durch die innere Nothwendigkeit der religiösen Entwicklung vorgezeichnet, sondern er war auch mit allen seinen einzelnen Anschauungen und Vorstellungen, wie alle grossen Geister, ein Kind seiner Zeit. Desshalb muss diese religiöse Bewegung als eine aus dem wirklichen Bedürfniss und dem Wesen des iranischen Volks nothwendig entstandene und gerade so gewordene begriffen werden.

Wenn es nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen nicht als ungerechtfertigt erscheinen kann, für die zoroastrische Religion eine ihr vorhergegangene Naturverehrung bei den Iraniern vorauszusetzen, so fragt sich, wie man sich diese näher zu denken hat? Durch diese Frage könnte man sich in ziemliche Verlegenheit versetzt fühlen, da man hierin von den Alten ganz im Stich gelassen wird, und diese von einer solchen vorzoroastrischen Religion gar nichts wissen. Will man nun aber dennoch über den altiranischen Glauben etwas bestimmen, so hat man sich auf den nach dem Bisherigen gewiss unumstösslichen Schluss zu stützen, dass, wenn eine solche Naturverehrung dem zoroastrischen Glauben vorausging, die Reste davon nothwendig in diesem zu finden sein müssen, da ein Volk zweierlei verschiedene Naturreligionen nach einander dem Begriff der Naturreligion gemäss unmöglich haben kann. Dass sich aber solche Reste finden, ist ganz unverkennbar, und zwar bestehen sie nicht nur in der auch noch in der Ormuzdreligion gebliebenen Verehrung der Elemente und Naturkräfte, sondern noch allgemeiner in den die ganze Ormuzdreligion bedingenden Grundanschauungen der Iranier. Religiöse Vorstellungen über diesen und jenen Gegenstand können sich mit der Zeit ändern und setzen sich oft in ganz

entgegengesetzte um, aber die Grundanschauungen eines Volks, welche aus seinem Charakter und der Natur, den äusseren Verhältnissen seiner Heimath hervorgegangen, nothwendig auf alle Gebiete des Lebens ihren Einfluss erstreckt, die Ordnung des socialen Lebens gestaltet und so in der Gewohnheit eine grosse Macht gewonnen haben, diese können keine anderen mehr werden, am Wenigsten, wenn ein Volk in dem Lande bleibt, das vermöge seiner Natur auf die Gestaltung derselben Einfluss gehabt hat.

Einen wesentlichen Bestandtheil in jeder Naturreligion bildet wohl die Beziehung der Naturkräfte auf das menschliche Subjekt und zwar, wie natürlich auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewusstseins, auf sein sinnliches Wohl. Die dasselbe fördernden Kräfte werden als gute verehrt, die es hemmenden und zerstörenden als böse gefürchtet. Aber während bei den übrigen Naturreligionen noch andere Elemente hinzukommen, namentlich das der zeugenden Naturkraft, besteht das Eigenthümliche der religiösen Anschauungsweise der Iranier darin, dass sich in ihr der religiöse Vorstellungskreis einzig auf diese doppelte Beziehung der Naturkräfte auf das Wohl des Menschen beschränkt, und in Folge davon nicht nur diese Vorstellung viel intensiver und centraler erfasst, sondern auch der darin enthaltene Gegensatz auf eine ganz eigenthümliche Weise bestimmt wird. Diese specifisch iranische Färbung nämlich erhält jener Gegensatz dadurch, dass als das Wohlthuende und die Quelle aller wohlthätigen Kräfte das Licht, als das Schädliche und die Quelle aller schädlichen Kräfte das Dunkel angesehen wird. Wie weit nun an diesen Grundanschauungen der Iranier der ursprüngliche Charakter des Volks Antheil habe, lässt sich natürlich nicht bestimmen; so viel aber ist jedenfalls klar, dass man in der Beschaffenheit des iranischen Lands die Ursache ihrer weiteren Ausbildung und näheren Bestimmung, wenn auch nicht ihrer Entstehung zu suchen hat. Das iranische Hochland bietet die schärfsten Gegensätze der Natur neben einander dar, und diess nicht nur im Ganzen, sondern diese Manchfaltigkeit wiederholt sich so ziemlich in allen Theilen des Landes, welche von den bedeutenderen Stämmen bewohnt waren. Im Allgemeinen rühmen die alten wie neuen Schriftsteller den klaren, heiteren Himmel, welcher sich einen grossen Theil des Jahres von keiner Wolke getrübt über dem iranischen Hochland ausspannt, die reine und trockene Luft, welche bei Tag die Strahlen der Sonne ungebrochen durchlässt, bei Nacht aber den gestirnten Himmel in wunderbarem Glanze zeigt[1]). Die „sonnengetroffenen Flächen Persiens" waren schon dem Euripides bekannt[2]). So war es kein Wunder, dass die Bewohner dieses Lands gegen das reine Licht, das sich ihnen unausgesetzt in voller Klarheit

1) vergl. Duncker II S. 292 aus Ritters Erdkunde. — 2) Euripides Bacch. V. 14 — — *Περσῶν θ' ἡλιοβλήτους πλάκας Βάκτριά τε τείχη τήν τε δύσχιμον χθόνα Μήδων.*

zeigte, von heiliger Ehrfurcht erfüllt wurden, und in ihm etwas Höheres, Göttliches ahnten, ja alles Gute, womit sie von der Natur so reich gesegnet waren, ihm zu verdanken glaubten. Denn Persien, Medien, Hyrkanien, das östliche Ariana und Baktrien boten hier grosse Strecken Ackerlands dar, dessen Ertrag die Mühe des Anbaus reichlich lohnte, dort dehnten sich weite Triften aus, die mit einem üppigen Grün bedeckt waren und Rosse, Rindvieh und Schafe von ausnehmender Grösse und Güte ernährten; das Gebirgsland aber war allenthalben durchschnitten von schattigen Schluchten mit klaren Quellen und von Flussthälern, in welchen sich eine wahrhaft tropische Vegetation erhob. Diese Schilderung entwerfen namentlich von Parthien und Hyrkanien, aber auch von Medien, Persien, Karmanien, Ariana und Baktrien die alten Schriftsteller, welche Iran beschrieben haben, Diodor, Strabo, Curtius [1]) u. A., deren Berichte der Schilderung von Persien ganz ähnlich sind, die wir bei Arrian finden [2]). „Persien, sagt er, hat eine dreifach verschiedene Temperatur. Der am rothen Meer liegende Theil ist sandig und unfruchtbar wegen der Hitze; was weiter gegen Norden liegt, erfreut sich einer trefflichen Mischung der Luft, das Land ist hier grasreich und trägt wasserreiche Wiesen und viele Weinreben und alle sonstigen Früchte, nur den Oelbaum nicht: Lustgärten aller Art grünen daselbst und werden von den klarsten Bächen durchströmt, und sind reich an Seen und an allen den Vogelgattungen, die an Bächen und Seen heimisch sind. Auch hat es treffliche Weiden für Rindvieh und andere Zugthiere, und ist an vielen Orten reich an Wäldern und Wild. Weiter gegen Norden aber ist es winterlich und schneeig.“ Aber schon die letzten Worte Arrians machen uns darauf aufmerksam, dass sich die Iranier dieses reichen Segens nicht ungestört erfreuen konnten, dass die Natur in Iran neben und zwischen ihren Segnungen auch ihre gefährlichen und verderblichen Wirkungen ausgestreut hat. Persien war trotz seiner südlichen Lage in seinen höhergelegenen, rauheren Strichen nicht frei von Eis und Schneegestöber; das Gleiche berichten von Medien Strabo [3]) und, wie wir gesehen, Euripides; wie viel mehr muss es von dem nördlichen Baktrien und dem Paropamisus gelten, auf welchem Alexander mit seinem Heer im Schnee stecken blieb. Die Schrecken des Winters sind aber nicht die einzigen. Ebenso verderblich als die Kälte auf dem Hochgebirge musste die Hitze im Tiefland und namentlich auf den Steppen sein, wo bei dem langen Ausbleiben des Regens und beim Versiegen der Quellen von der grossen Hitze häufig Alles verdorrte. Ausserdem war ja ein grosser Theil des iranischen Hochlands, gerade die Mitte desselben, eine Sand-

1) Diodor Bibl. Hist. XVII, 75 Hyrkanien; XIX, 20 Medien; XIX, 21 Persis; Strabo XI p. 785 Aria und Margiana, Baktrien; XI p. 796 Medien; XV p. 1057 Persien; Curtius VI, 6 Parthien; VII, 18 Baktrien; Strabo XV p. 1056 Karmanien. — 2) Arrian Indic. 40. — 3) Strabo XI p. 796.

wüste, unter deren schlimmem Einfluss natürlich auch die angränzenden glücklicheren Landschaften — und das waren bei der Lage dieser Wüste fast alle — zu leiden hatten. Kleinere öde und unfruchtbare Strecken finden sich aber auch in den übrigen Landschaften, wie diess Strabo und Arrian von Persien, Curtius von Sogdiana und Baktrien (s. die angeführten Stellen) ausdrücklich berichten; namentlich war aber die ganze Südküste nicht viel besser, als eine Wüste, so dass ihre Bewohner, die Gedrosier u. A. zu einem ganz ärmlichen Leben gezwungen waren [1]). Einen um so grösseren Gegensatz bildeten hiezu die Oasen, die mit frischen Quellen und einem herrlichen Pflanzenwuchs Menschen und Thiere erquickten. Endlich hatte auch das Gebirgsland, welches ganz Iran im Süden und Norden durchzieht, neben seinen wohlthätigen Eigenschaften ausser der Kälte noch seine eigenthümlichen Gefahren und Widerwärtigkeiten. Es war reich an Felsabhängen, Schluchten und Abgründen [2]), wie namentlich in Hyrkanien und bei den kaspischen Thoren; Lastthiere, Heerden und Menschen konnten hier leicht den Tod finden. In den Hochwäldern und auf den Einöden streiften reissende Thiere, welche den Heerden auflauerten; in den sumpfigen Niederungen dagegen war man nicht sicher vor Schlangen, Skorpionen und schädlichem Ungeziefer aller Art [3]). Ihre Spitze erreichten aber diese Gegensätze im Nordosten Irans, in Baktrien und Sogdiana. Lassen wir die Alten selbst sprechen. „Die Natur Baktriens, erzählt Curtius [4]), ist manchfaltig und von verschiedener Art. Hier tragen Bäume und Reben in grosser Menge reichliche und süsse Früchte, der fette Boden wird von zahlreichen Quellen bewässert. Das mildere Land wird mit Früchten besäet, das andere bleibt der Viehweide überlassen. Einen grossen Theil des Landes dagegen nehmen unfruchtbare Sandwüsten ein; der mit einer schmutzigen Dürre behaftete Boden ernährt weder Menschen noch Getreide, und wenn vollends die Winde vom Caspischen Meer her wehen, fegen sie allen Sand, der auf der Ebene liegt, zusammen. Ein solcher Sandhaufen sieht von ferne aus wie ein grosser Hügel und alle Spuren des früheren Weges verschwinden. Daher müssen die, welche diese Fläche durchwandern, bei Nacht, wie die Seefahrer, die Gestirne beobachten, um nach diesen ihre Richtung zu nehmen, und das Dunkel der Nacht ist fast heller, als das Sonnenlicht. Daher ist die Gegend oft unwegsam, weil man keine Spur eines Wegs findet und das Licht der Himmelskörper von Dunst verfinstert wird. Aber wen jener vom Meer herwehende Wind ergreift, der wird vom Sand überschüttet. Wo dagegen das Land fruchtbar ist, da ernährt es eine gewaltige Menge von Menschen und Rossen." Nehmen wir nun vollends die Beschreibung der sogdischen Wüste, welche nur 6 Meilen nördlich von Baktra beginnt, hinzu, so können wir uns

1) s. oben S. 20. — 2) Diodor XIX, 21. — 3) Agath. II, 24. — 4) Curt. VII, 18.

einen Begriff von den Gefahren machen, welche dem Wanderer darin drohten. Von dieser erzählt der gleiche Schriftsteller [1]): „Die Hitze der Sommersonne entzündet die Sandwüste; wenn diese zu brennen angefangen, so glüht Alles wie von einer zusammenhängenden Feuersbrunst. Finsterniss, durch die siedende Hitze der Erde hervorgerufen, bedeckt die Sonne; statt der Ebene glaubt man ein ungeheures tiefes Meer zu sehen; der nächtliche Thau stärkt zwar die Glieder und erleichtert die Reise, aber wenn mit dem Morgen die Hitze beginnt, so brennt Gesicht und Eingeweide. Die Folge ist gänzliche Erschlaffung, Muthlosigkeit, Verzweiflung.“

In einem Lande, wo die schärfsten Gegensätze neben einander und im Streit mit einander ihr Spiel treiben, ist es leicht erklärlich, wie dem dasselbe bewohnenden Volk das religiöse Bewusstsein ebenfalls in zwei grosse Gegensätze zerfiel und wie sich ihm die wohlthätigen Kräfte der Natur als die guten Gottheiten auf die eine Seite stellten, ihre schädlichen Kräfte als die bösen Gottheiten auf die andere [2]). War nun aber, worauf uns die allgemeine Natur Irans schon hingewiesen hat, der Gedanke einmal erfasst, das Licht als die Quelle alles Wohlthätigen und Erfreuenden zu betrachten, so war der andere hiemit von selbst gesetzt, dass alles Schädliche und Verderbliche in seinem Gegentheil, in der Finsterniss, seinen Ursprung haben müsse. Diejenigen Kräfte der Natur, welche das Wohlsein des Menschen förderten, seine Arbeit segneten, seinen Heerden und Feldern Fruchtbarkeit verliehen, wurden dem dankbaren, frommen Gefühl von selbst zu Lichtgeistern; wurden aber Aecker und Weiden von der Hitze ausgedörrt, die Heerden von Seuchen ergriffen, von wilden Thieren zerrissen oder von Eis und Schneegestöber beschädigt, kamen die Wanderer in der Wüste um, dann hatten diess die Geister gethan, welche in der Dunkelheit ihr Wesen treiben und schadenfroh das Werk der Menschen zerstören. Wo aber die guten Geister sind, da müssen natürlich die bösen weichen, und weil das aufgehende Tageslicht in das vom Dunkel der Nacht geängstete und gedrückte Herz Ruhe und Heiterkeit zurückführt, wurde den Iraniern dieser natürliche Vorgang in der Seele des Menschen zu einem Vorgang in der Geisterwelt: die bösen Geister des Dunkels, welche in der Nacht ihr Wesen getrieben haben, werden verscheucht, wenn die aufgehende Morgensonne mit ihren ersten Strahlen das Land erleuchtet. Die gleiche Wirkung aber, wie das Sonnenlicht, hatte das Licht des Feuers, und aus der principiellen Stellung, welche dieses Element in der zoroastrischen Religion einnimmt, dürfen wir gewiss schliessen, dass es auch im altiranischen Glauben Gegenstand der Verehrung gewesen

---

1) Curtius VII, 20. — 2) Bei dieser Ausführung, so wie bei der nachfolgenden S. 43 ff. ist auf die entsprechenden Partien der Darstellung des Ormuzdglaubens zu verweisen, aus welcher diese Anschauungen heraufgenommen sind; die Belege folgen unten.

ist, ja dass der Feuerkult den Mittelpunkt derselben gebildet hat. Ausserdem dürfen wir annehmen, dass die Naturgegenstände, welche noch in der Ormuzdreligion hohe Verehrung geniessen, wenn sie gleich hier gegen die geistigen Mächte zurückstehen müssen, im vorzoroastrischen Glauben als gute und wohlthätige Gottheiten angebetet wurden. Diese sind ausser dem Feuer das Wasser und die Flüsse, die Erde, Luft und Winde, die Sonne und wohl auch der Mond mit einzelnen Sternen. Man verehrte in diesen natürlich nicht den sinnlichen Gegenstand als solchen, sondern die in ihm liegende unsichtbare Kraft als etwas Höheres, Göttliches, Geistartiges, wobei die Vorstellung bei den einen mehr ans Geistige angestreift haben mag, wie beim Feuer und den Winden, welche vermöge ihrer feineren beweglicheren Natur in der Phantasie leicht die Form von Geistern annehmen können, während wohl beim Wasser und der Erde die Vorstellung mehr beim Materiellen und dessen augenscheinlicher Aeusserung stehen blieb. Die Anfänge und Keime noch anderer Anschauungen waren ohne Zweifel im altiranischen Glauben auch schon enthalten, so dass Zoroaster nur an sie anzuknüpfen hatte, so vielleicht der Ahnenkult, aber weiter als die angeführten Grundanschauungen lässt sich wohl aus den Alten nicht nachweisen.

Ein nicht geringer Beweis für die Annahme, dass Baktrien das Vaterland Zoroasters sei, liegt in der Natur dieses Landes, wie es Curtius geschildert hat. Hier standen sich jene Gegensätze am Schroffsten gegenüber, hier waren die Wirkungen der heilbringenden und schädlichen Kräfte am Höchsten gesteigert, der Unterschied für den Menschen am Empfindlichsten. Hier, wo sich der Kampf dieser entgegengesetzten Kräfte dem Auge täglich darbot und sich oft zu einer staunenswerthen Grossartigkeit steigerte, war das fromme Gefühl am Lebhaftesten erregt, der gestaltenden Phantasie der reichste Stoff gegeben. Welche Landschaft Irans wäre also geeigneter gewesen zur Hervorbringung und Ausbreitung der zoroastrischen Religion?

Die Ormuzdreligion.

Die Grundanschauungen der alten Iranier bilden auch den Angelpunkt für das zoroastrische Religionssystem, aber sie gewannen an der Hand des höher und geistiger erwachenden Bewusstseins, welches sich in der neuen Lehre Zoroasters ankündigte, eine höhere geistige Form. Der durchgehende Gegensatz des Heilbringenden und Schädlichen in der iranischen Anschauung blieb, aber er wurde anders gefasst: unter dem Heilbringenden begriff man jetzt nicht mehr bloss dasjenige, was das sinnliche Wohl des Menschen fördert, sondern auch und hauptsächlich das, was der sittlichen Natur des Menschen angemessen und förderlich ist, das sittlich Gute; für ein Uebel sah man jetzt nicht mehr bloss an, was dem Menschen Leiden und Entbehrung bringt, sondern wesentlich das, was die

Seele des Menschen beschädigt, das moralisch Böse. Wie aber diese religiöse Bewegung, als deren Träger uns Zoroaster entgegentritt, von einem revolutionären Umstossen des Alten weit entfernt, vielmehr als eine stetige Fortbildung desselben angesehen werden muss, so ist auch jener Fortschritt in der Fassung des Begriffs des Guten und des Uebels nichts weniger als ein Sprung, er ist vielmehr vermittelt durch den Begriff des Reinen und Unreinen. Das Lichtvolle, die Quelle alles Heilbringenden, ist auch das Reine, das Dunkle, die Quelle alles Verderblichen, ist auch das Unreine. Der Unterschied des sinnlich Reinen vom geistig Reinen, der Reinheit des Leibes von der der Seele ist aber in den eigenthümlichen Anschauungen der Iranier ein ganz fliessender, der Zusammenhang zwischen der sinnlichen und geistigen Reinheit kein bloss symbolischer und ideeller, sondern ein ganz eigentlicher und reeller, da nach der iranischen Anschauung eine reine Seele nur in einem reinen Körper wohnen kann und umgekehrt in vielen Fällen körperliche Reinigungen vorgenommen werden müssen, wenn sich die Seele durch eine Sünde verunreinigt hat. Diess möge vorläufig genügen um zu erklären, wie sich um die Reinheit im zoroastrischen System eigentlich Alles dreht, nicht nur im Kultus, sondern auch im Glauben, in der Bildung der Götterwesen, namentlich aber in der Sittenlehre, da es unmöglich ist, den inneren Zusammenhang und Gedankengang dieses Religionssystems zu begreifen, wenn man sich nicht die Bedeutung sowohl wie die centrale Stellung jenes Begriffs zum Bewusstsein bringt.

Der Kampf, welchen die Geister der Iranier von jetzt an führen sollten, war nun nicht mehr bloss der Kampf der wohlthätigen und verderblichen Naturkräfte, sondern der der sittlichen Mächte. Diess ist nicht bloss als eine höhere Meinung der Iranier von ihren Götterwesen anzusehen, sondern es ist eine Verinnerlichung des Volksgeistes, ein gewaltiger Schritt auf dem langen Weg, welchen der Geist braucht, um zu sich selbst zu kommen. Auf dem Standpunkt der eigentlichen Naturreligion schaute das iranische Volk die Gegensätze und den Kampf der äusseren Natur, sofern sie sein sinnliches Wohl- und Uebelbefinden betreffen, als einen Kampf seiner Gottheiten an; im zoroastrischen System stellen die Götter für die religiöse Vorstellung die Gegensätze dar, welche in der eigenen Brust des Menschen sich gegenüberstehen und auf die sich der Mensch mit einer wesentlichen Seite seines Wesens bezogen fühlt; sie kämpfen den Kampf, welchen der Mensch in seinem Innern täglich erlebt und welcher von ebenso starken Erschütterungen seines ganzen Wesens begleitet ist, als der Kampf in der Natur. Und wenn sich der Iranier den inneren Seelenkampf auch immer noch als einen ausserhalb seiner selbst fallenden Vorgang in seiner imaginirten Götterwelt vorstellt und die darin enthaltene Wahrheit ihm somit immer noch eine äusserliche, bloss gewusste bleibt, so besitzt er dagegen in seinem praktischen Verhalten diese

ethische Wahrheit als eine wirkliche, reelle, sein Inneres erfüllende, als sittliches Leben und Handeln, indem er zu jenen vorgestellten Göttern in einem sittlichen Verhältniss steht und sein ganzes Leben und Thun hiernach bestimmt. Auf diesem ethischen Charakter der Ormuzdreligion beruht ihre geistige und weltgeschichtliche Bedeutung.

Neben dem aber, dass die Gottheiten im Ormuzdglauben als geistig-ethische Mächte gefasst wurden, stellt sich uns noch ein anderer Fortschritt im religiösen Bewusstsein dar, welcher sogleich in die Augen fällt: die guten und bösen Geister der alten Religion fasste Zoroaster zusammen und gab ihnen zwei Oberhäupter, Ormuzd und Ahriman. Er folgte darin dem allgemeinen Zug der menschlichen Vernunft, von dem Manchfaltigen zu dem Einfachen vorzudringen, von der Vielheit zu der Einheit aufzusteigen.

1. Der Glaube.

A. Die Götterwelt.

Obgleich eine vollständige Darstellung der Vorstellungen der Iranier von dem Wesen ihrer Gottheiten nur einestheils aus der Betrachtung des allgemeinen Charakters der Ormuzdreligion, andrerseits aus der Zusammenstellung aller Angaben der Alten über die einzelnen iranischen Gottheiten gewonnen werden kann, so ist doch auch dasjenige, was die Alten selbst über das Wesen derselben im Allgemeinen aussagen, beachtenswerth, da es im Ganzen ein richtiges Bild gibt, wenn auch noch keinen Einblick in die eigenthümlich iranischen Anschauungen. Die immaterielle Natur der iranischen Götter ergibt sich schon aus dem bekannten Zeugniss des Herodot [1]: „Bilder, Tempel und Altäre zu errichten ist bei den Persern nicht Sitte, sondern sie werfen sogar denen, welche diess thun, Thorheit vor, wie mir scheint, weil sie keine mit menschlicher Gestalt begabten Götter glauben, wie die Griechen.“ Damit stimmt ganz überein, dass Cambyses die ägyptischen Priester verhöhnt, weil sie an Götter mit Fleisch und Blut glauben, die durch das Eisen verwundbar seien [2], und dass er ihre Götterbilder verbrennt [3]; das Gleiche that auch Xerxes [4]. Da aber die Griechen Götter ohne Götterbilder sich gar nicht denken konnten, so berichtet Maximus von Tyrus, bei den Persern sei das Feuer das Abbild ihrer Götter gewesen [5], und Dinon, für die einzigen Bilder der Götter hielten die Perser Feuer und Wasser [6]. Diess hat aber eine andere Bedeutung; die Perser hielten nicht Feuer und Wasser für Abbilder der wahren Gestalt der Götter, wie die Griechen ihre Bilder, son-

1) Herod. I, 131. — 2) Herod. III, 29. — 3) Herod. III, 37. — 4) Herod. VIII, 109. — 5) Maximus Tyrius, dissertat. VIII, 4 ed. Reiske, schrieb gegen das Ende des 2ten Jahrh. nach Chr. — 6) Dinon frgm. 9 bei Müller.

dern einerseits schauten sie in der lichtvollen, reinen Natur des Feuers und in der wohlthätigen Kraft des Wassers (wenn das Wasser überhaupt hierher gehört und Maximus diess nicht mit Recht weglässt) das Wesen des Göttlichen an, andrerseits waren Feuer und Wasser selbst wegen ihrer eigenen Göttlichkeit Gegenstände der Verehrung. Weil sie aber keine menschliche Gestalt hatten, so konnte man natürlich auch den Unterschied des Geschlechts nicht auf sie anwenden, und Diogenes von Laerte sagt, die Magier erklärten sich nachdrücklich gegen die, welche behaupten, dass es männliche und weibliche Gottheiten gebe [1]). Hiemit war auch für den Kult die Vorstellung ausgeschlossen, dass die Götter ein Opfer im eigentlichen Sinn geniessen; daher erhalten sie auch keinen Theil des Opferthiers, sondern das ganze Thier wird ihnen geweiht, „nur der Seele des Opferthiers bedarf der Gott, sonst nichts" [2]). Wenn auch Ormuzd eine über alle andern Gottheiten sehr übergreifende Stellung einnimmt, so halten doch weder die Griechen die persische Religion für monotheistisch, da sie immer von vielen Göttern sprechen, noch auch die Perser selbst, wie aus den Akten der persischen Märtyrer hervorgeht [3]). Hier sagt z. B. ein zum Christenthum übergetretener Magier: ich bekenne nunmehr Einen Gott [4]); der König Sapor spricht von „seinen Göttern" [5]), und in einer Anklage gegen die Christen heisst es: sie lehren die Leute, nur einen einzigen Gott zu verehren [6]). Dass ferner die Gottheiten der Schranken enthoben sind, durch welche sich der Mensch als endliches Wesen eingeengt fühlt, gilt nicht bloss für die geistigen, persönlichen Götter, sondern in gewissem Sinn auch für die Naturgottheiten Sonne, Feuer u. a., welchen eine Wirkung in die Ferne zugeschrieben wird; in hervorragender Weise aber natürlich für Ormuzd, den einzigen unendlichen Gott im zoroastrischen Glauben. An seinen Eigenschaften nehmen aber auch die andern Götter Theil. Bei Nikolaus Damascenus sagt Kyros zu Astyages: „Du kanntest nicht die Macht der Götter" [7]); Plutarch lässt den Artaxerxes sagen: „die Götter mögen es dir vergelten" [8]). Doch muss man eine solche Ausdrucksweise namentlich bei Herodot, wo sie sehr oft vorkommt, häufig bloss auf Rechnung der griechischen Schriftsteller setzen. Menander dagegen führt als eigene Worte des Sasanidenfürsten Chosroes an: „der göttliche Chosroes, welchem die Götter grosses

---

1) Diogenes Laert. Prooem. Segm. 6. — 2) Strabo XV p. 1065. — 3) Obgleich diese Quellen weder der griechischen noch römischen Literatur angehören, sei es doch erlaubt, sie, nach dem Vorgang Kleukers, als Zeugnisse von Zeitgenossen über persische Zustände beizuziehen. Sie enthalten die Geschichte der Christenverfolgungen im Sasanidenreich, vom Jahr 330 bis 421; der grösste Theil ist vom Bischof Maruthas († wenige Jahre nach 400); aber auch das Uebrige von glaubwürdigen Zeitgenossen. Die Akten der persischen Märtyrer sind enthalten in den Acta Martyr. Oriental. ed. Assemani, Rom 1748. — 4) Act. S. 95. — 5) Act. S. 112. — 6) Act. S. 181. — 7) Nicol. Dam. frgm. 66, S. 404 bei Müller. — 8) Plut. Artax. 12.

Glück uud ein grosses Königreich gegeben haben" [1]). Dass die Götter Macht und Sieg verleihen, geht auch aus älteren Nachrichten hervor; Darius ruft bei Curtius [2]) den Mithra, die Sonne und das Feuer um Verleihung des Siegs an. Ueberhaupt regieren sie die Geschicke der Völker wie der Einzelnen, sind „Beistände, Helfer und Mitberather des Guten" [3]); so rühmt sich Kyros, in besonderer Fürsorge der Götter zu stehen [4]); er opfert bei Xenophon vor jeder wichtigen Unternehmung vielen oder allen Göttern [5]). Da aber die Vorsehung bedingt ist durch die Allwissenheit, so muss ihnen auch diese zugeschrieben werden. Xenophon [6]) lässt den Vater des Kyros sagen: Die ewigen Götter wissen Alles, das Vergangene und das Gegenwärtige und was aus jedem davon entspringen wird. Diess stimmt jedenfalls ganz mit dem persischen Glauben überein, wenn auch die Wendung des Gedankens ohne Zweifel griechisch ist. Die Vorsehung ist aber namentlich eine gerechte: Darius bittet die Götter, welche das Perserreich beschützen, seine Feinde zu bestrafen [7]); er ruft, wie er schmählich gefangen genommen wird, die rächenden Götter zu Zeugen an [8]), und Bessus betrachtet seinen Untergang als gerechte Strafe der Götter [9]). Desshalb wird auch bei den Göttern geschworen, da sie nicht bloss die Wahrheit wissen, sondern die Lüge bestrafen (s. unten). Alle diese göttlichen Eigenschaften finden wir aber in erhöhtem Maass bei Ormuzd wieder. — Die Götterwelt zerfällt dem Wesen der Gottheiten gemäss in Gottheiten des Lichtreichs, und in Gottheiten des Reichs der Finsterniss; jene theilen sich wiederum in eigentliche Götter, geistig-persönliche Wesen mit vorwiegend ethischem Charackter und in natürliche, sinnliche Gegenstände, welche zwar auch eine geistige Bedeutung erhalten, aber mehr nur als Geister, denn als persönliche Wesen verehrt werden.

a. Die Gottheiten des Lichtreichs.

α. Die geistig-persönlichen Götter.

1. Ormuzd.

Der Name des höchsten Gottes bei den Persern war den Griechen ziemlich frühe bekannt, schon Plato nennt ihn [10]); doch wird er von den Schriftstellern, welche noch zur Zeit des Perserreichs schrieben, sehr wenig mit seinem persischen Namen genannt, sie halten ihn für identisch mit ihrem höchsten Gott und nennen ihn demgemäss Zeus. Erst als durch die Eroberung Alexanders und später durch die Ausdehnung des römischen Weltreichs bis an die Gränzen

---

1) Menandri frgm. 11 bei Müller. — 2) Curt. IV, 48. — 3) Cyrop. III, 3, 21. — 4) Herod. I, 209. — 5) Cyrop. III, 3, 22. 57; VI, 3, 1; 4, 1. 19. — 6) Cyrop. I, 6, 46. — 7) Curtius IV, 48. — 8) Curtius V, 37. — 9) Curtius VII, 22. — 10) Plato Alcib. Prim. p. 122 A.

von Iran der Verkehr mit den Persern lebhafter und enger wurde, kommt auch der Name, meist Oromazes oder auch in anderer Variation, häufiger vor. Da von der Stellung, die er im zoroastrischen System einnimmt, das Verständniss seines ganzen Wesens abhängt, versetzen wir uns an der Hand Plutarchs sogleich mitten in dasselbe hinein; seiner Leitung können wir uns unbesorgt anvertrauen, da er eine klare Einsicht in das zoroastrische System, wenigstens nach seinen Grundzügen, an den Tag legt [1]). Nachdem er in Beziehung auf den Ursprung der Dinge die Ansicht ausgesprochen, dass das Böse nicht aus dem Guten entspringen könne, sondern ein eigener Ursprung desselben angenommen werden müsse, dass Alles auf zwei entgegengesetzte Prinzipien, auf zwei sich bekämpfende Mächte zurückzuführen sei, wovon die eine zum Rechten und Geraden führe, die andere widerstrebe und zurückbeuge: unterscheidet er zwischen denen, welche zwei einander entgegenarbeitende Götter, einen Schöpfer des Guten und einen Schöpfer des Schlechten annähmen, und denen, welche den besseren von ihnen Gott, den anderen Dämon nennten, wie diess bei Zoroaster der Fall sei, der jenen Horomazes, diesen Areimanios geheissen und gelehrt habe, jener gleiche unter den sinnlichen Gegenständen am Meisten dem Licht, dieser der Finsterniss und der Unwissenheit [2]). Aus dieser Auseinandersetzung geht hervor: 1) Ormuzd ist der höchste Gott, welchem zwar ein anderer, aber an Göttlichkeit nicht gleicher, gegenübersteht; 2) er ist der gute Gott, oder, nach der persischen Anschauung, sein Wesen gleicht der Natur des Lichts; 3) er ist der Urheber und Schöpfer alles Guten, was der Zusammenhang mit der philosophischen Einleitung deutlich zeigt. Die Vorstellungen von Ormuzd sind wohl von den Achämeniden an bis zu den Sasaniden immer die gleichen geblieben; überall erscheint er als der reine Lichtgott, als der Urheber und Geber alles Guten, namentlich aber erhält sich der Begriff von ihm immer auf der gleichen Höhe, und nirgends findet man, ausser in offenbar bildlichen Ausdrücken, eine Herabziehung seines Wesens in das Sinnliche und Körperliche. So lassen sich ohne Zweifel so ziemlich alle Berichte der Griechen und Römer zu einer genaueren Darstellung dieses Götterwesens benutzen. Ormuzd ist der Allgott, welchem kein anderer nicht bloss an Macht, sondern auch an Wesen gleich ist, er ist „der grosse Gott“ [3]), doch nicht der grösste der iranischen Götter, sondern der schlechthin Grosse, Gewaltige. Desshalb heisst er auch geradezu „der Gott“ [4]), wie nach Plutarch die Perser selbst von ihm spre-

---

1) Plut. de Iside et Osiride 46. 47; die ganze Darstellung ist ohne Zweifel aus Theopomp, wenigstens der Hauptsache nach. — 2) de Isid. 46 *τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δὲ ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ.* — 3) Cyrop. V, 1, 29 *ὦ Ζεῦ μέγιστε*; Pseudo-Callisthenes I, 40 in Müllers und Dübners Arrian sagt Darius in einem Brief *ὄμνυμι δὲ σοι Δία τὸν μέγιστον καὶ ἐμὸν πατέρα.* — 4) Dio Chrysost. orat. XXXVI p. 449; Acta Martyr. S. 245; Origenes c. Cels. VII, 45.

chen [1]). Nach den kosmogonischen Gesängen der Magier bei Dio Chrysostomus [2]) muss der Gott, um die Welt aus sich hervorgehen zu lassen, viel von seinem Licht auslöschen und sich dann „zu dem feuerähnlichen Dunstkreis des milden (d. h. weniger starken) Feuers“ begeben, er thront demnach in einem Lichthimmel jenseits des irdischen Luftkreises, des irdischen Himmels, der jenem an Glanz weit nachsteht. Daher ist er selbst der lichte Geist [3]), der Himmlische [4]), aus dem reinsten Licht geborene [5]), aber nicht das erscheinende Licht selbst, sondern wenn man sich sein Wesen durch ein Bild deutlicher machen will, kann man mit Plutarch nur sagen: unter den sinnlichen Gegenständen gleicht er am Meisten dem Licht, oder, wie sich die Magier bei Porphyrius ausdrücken: „sein Leib gleicht dem Licht, seine Seele der Wahrheit“ [6]). So rein und geistig die Vorstellungen von ihm gehalten sind, so ist nach dem Angeführten doch klar, dass der Begriff von Ormuzd in den altiranischen Grundanschauungen wurzelt, in der Vorstellung von der heilbringenden Kraft des Lichts. Er ist, seinem Ursprung nach wenigstens, keine Abstraktion, keine Personifikation einer geistigen Macht, sondern ist von Hause aus, wenn er gleich kein Gott der altiranischen Naturverehruug ist, eine Naturkraft, aber diejenige Naturkraft, welche die feinste, allbelebende und geistartigste ist: ein Stoff, welcher sich vermöge seiner ausserordentlichen Bildsamkeit von dem reicher und höher sich entwickelnden Bewusstsein mit der grössten Leichtigkeit in höhere geistige Formen umgestalten liess, ein Begriff, welcher wie von selbst zu einer höheren Fassung hindrängte. So ist denn aus der Lichtnatur des Ormuzd auch sein geistiges Wesen abzuleiten; als Lichtgeist ist er der vollkommene Gott, und zwar nach der Seite des Verstandes der Weise, ja Allwissende, nach der des Wissens der Reine, Wahrhaftige, Gerechte, Heilige; er ist ferner der gute, segenspendende Gott, welcher den Menschen zu allem Guten mithilft, ihnen von seiner Weisheit mittheilt, überhaupt der Urheber und Geber alles Guten. So ist also Ormuzd als dieses geistig-ethische Wesen in der That ein aus dem Licht geborener Gott, wie ihn bei Plutarch die Perser oder Magier bezeichnen, und diese Worte werden zur Wahrheit, wenn wir sie in unserem Sinn auf die geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Iranier umdeuten.

Seine Herkunft aus der Naturverehrung wirkt aber in der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Iranier immer noch nach; wenn man auch in abstracto wusste: Ormuzd ist ein unsichtbarer unendlicher Geist, so stellte man sich ihn gewiss doch ganz unwillkürlich als einen im unendlichen Himmelsraum thronenden, von ewigem

1) Plut. Artax. 23. — 2) Orat. XXXVI p. 449. — 3) Hippolytus IV, 43 *φωτεινός*. — 4) ibid. I, 2 *οὐράνιος*. — 5) Plat. de Isid. 47 *ἐκ τοῦ καθαρωτατου φάους γεγονώς*. — 6) Porphyrius vit. Pythag. p. 41 ed. Nauck *Ὡρομαζου ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ*.

Glanz und göttlicher Klarheit umgebenen Lichtgeist vor, wie denn Xerxes den Aether als seine Wohnung bezeichnet, wenn er sagt, er wolle sein Reich so weit ausbreiten, dass es an den „Aether des Zeus" gränze [1]). Darauf weist auch Manches im Kult hin, z. B. dass der zu Ormuzd Betende seine Hände zum Himmel erhebt, wie wir diess von dem letzten Darius wissen [2]). Hieraus erklärt sich auch die Nachricht des Herodot, dass die Perser auf den Höhen der Berge dem Zeus Opfer darbringen, „indem sie den ganzen Kreis des Himmels Zeus nennen" [3]). Wenn Herodot, wie es fast aussieht, gemeint hat, dass der höchste Gott der Perser nichts Anderes sei, als der Himmelskreis, dieses sichtbare Himmelsgewölbe, so ist diese Vorstellung von dem höchsten Gott zum Mindesten unvollkommen, da sie bloss seine ursprüngliche Naturseite an ihm hervorhebt, sie ist ein Missverständniss, das sich aus dem engen Zusammenhang erklärt, in welchen Ormuzd mit dem Himmel sowohl in der Vorstellung als im Kult gebracht wurde [4]). Nehmen wir aber jene Worte als einen Ausdruck für das Wesen des höchsten Gottes, so haben wir darin ein schönes Bild für die Erhabenheit und Unendlichkeit dieses Götterwesens. Für das geistige Wesen des Ormuzd nun hat uns eine classische Stelle Eusebius aufbehalten, der sie aus Philo von Byblus entlehnt. Dieser führt aus einer Sammlung heiliger Schriften der Perser (er schreibt die Worte dem Zoroaster selbst zu) Folgendes als wörtlichen Auszug daraus an [5]): „Der Gott hat den Kopf eines Falken [6]). Er ist der Erste, Unvergängliche, Ewige, Unerzeugte, Untheilbare, Unvergleichliche, der Lenker alles Schönen, der Unbestechliche, der Beste der Guten, der Verständigste der Verständigen; er ist aber auch der Vater der gesetzlichen Ordnung und Gerechtigkeit, nur von sich selbst gelehrt, natürlich (φυσικός?) und vollkommen und weise und der alleinige Erfinder der heiligen Naturlehre." Die Ewigkeit des Ormuzd ist hier in den ersten vier Attributen klar und deutlich ausgesprochen, andere Zeugnisse aber scheinen das Gegentheil auszusagen. Diogenes Laertius berichtet nämlich, dass

1) Herod. VII, 8. — 2) Arrian Anab. IV, 20, 3 ed. Krüger. — 3) Herod. I, 131. — 4) Man kann diese Stelle als Beweis dafür angeführt finden, dass der Ormuzdglaube sich erst spät nach Persien verbreitet habe und dass die Perser zu Herodots Zeit noch die alte Naturverehrung gehabt. Diese Ansicht ist ausser andern Gründen deutlich widerlegt durch die Achämeniden-inschriften. — 5) Philo Byblius, frgm. 9 bei Müller (um 80—130 nach Chr.). Diese Stelle hat Kleuker als unächt verdächtigt, da sie einen gewissen Duft habe, der nicht zoroastrisch sei; sie trägt aber vielmehr ganz das Gepräge der Anrufungen im Avesta, wo ganz ähnliche Anhäufungen von Wesensbestimmungen der Götter sehr gewöhnlich sind, und auch der reflektirte Charakter dieser Stelle findet sich dort nicht weniger, vgl. nur die von Duncker II S. 359 u. 360 angeführten Stellen aus den Jescht, die ganz ähnlich lauten, ebenso die Yaçna. Der Grundstock dieser Stelle ist gewiss ächt, nur zeigen die letzten Worte, dass sie sich in einem Werk des späteren Magismus fand, wobei vielleicht auch griechische Philosophie mitwirkte (φυσικον heisst die Metaphysik bei den Stoikern). — 6) Symbol der Weisheit; der Adler kommt im Avesta häufig vor, er gehört zu den heiligen Thieren.



die Magier über das Wesen und die Entstehung der Götter Lehren aufstellten [1]); Hekatäus sagt, nach den Magiern seien die Götter entstanden [2]); auch die Lehre vom Zaruane spricht dagegen. Was nun die letztere betrifft, so wird sie sich als ein unächtes Anhängsel an das zoroastrische System ausweisen. Der Ausdruck des Diogenes ist entweder griechisch für Mythologie überhaupt, oder findet er ebenso seine Erledigung, wie die Worte des Hekatäus, die nur auf die Gottheiten ausser Ormuzd zu beziehen sind, welche allerdings geschaffen sind. Ormuzd muss nach der ganzen Anschauung der Perser von seinem Wesen nothwendig als ewig gedacht werden. Die Allmacht des Ormuzd geht aus dem Bisherigen von selbst hervor, er ist ja der „grosse Gott", „der Gott" schlechthin. Nur nach einer Seite kann seine Macht beschränkt erscheinen, in seinem Verhältniss zu Ahriman. In wiefern diess gesagt werden kann, lässt sich aber erst unten bestimmen. Dass er den übrigen Gottheiten so wie dem Weltall und der Menschheit gegenüber allmächtig ist, ist deutlich darin ausgesprochen, dass er alles diess geschaffen hat und noch beherrscht. Aristoteles setzt in seiner Metaphysik [3]), wo er vom Verhältniss der Uranfänge der Dinge zum Guten spricht, die Schwierigkeiten auseinander, die sowohl darin liegen, die Manchfaltigkeit aus der Einfachheit hervorgehen und das Gute erst später entstehen zu lassen, als darin, das Gute selbst in den Uranfang mitzusetzen. „So setzen Einige, fährt er fort, das, was zuerst erzeugt hat, als das Beste, und so auch die Magier." In den kosmogonischen Hymnen der Magier bei Dio Chrysostomus [4]) sehnte sich Gott, da er allein war, nach anderen Wesen und schickte sich an zum Bau der jetzigen Welt, zum Hervorbringen und Ordnen des Einzelnen und stellte, nachdem er Alles, auch die lebendigen Wesen geschaffen und vollendet hatte, am Anfang die Welt als herrlich glänzend, als unbeschreiblich wohlgestaltet und schön hin. Insbesondere aber ist er im Gegensatz zu Ahriman der Urheber des Guten. Nach Agathias [5]) nehmen die Perser ein gutes und ein böses Prinzip an; das gute habe das Schönste des Seienden aus sich geboren, und sie nennen diesen guten Gott oder Demiurgen Ormisdates. Ausser dem, was sich hiefür aus jener Stelle des Plutarch im Allgemeinen ergibt, erzählt er noch insbesondere, dass Ormuzd die himmlischen Geister höherer und niederer Ordnung

---

1) Prooem. 6. — 2) bei Diogenes Laertius Prooem. Segm. 9. Müller (Hecat. frgm. 380) versteht unter diesem Hekatäus den Logographen, der am Schluss des 6ten Jahrh. blühte. Diess wäre somit die älteste Nachricht über die iranische Religion. Eben desswegen aber ist diess etwas unwahrscheinlich, und wohl eher ein jüngerer Hekatäus gemeint, ein Philosoph, Geschichtsschreiber und Begleiter Alexanders d. Gr. — 3) Metaph. XIII, 4. — 4) Die ganze Ausführung orat. XXXVI ist zwar in vielen Theilen fabelhaft und grossen Theils die Geburt einer ausschweifenden Phantasie, auch mit griechischen Ideen vielfach untermischt, enthält aber doch so spezifisch persische Anschauungen, dass die Grundlage jedenfalls für ächt gelten muss. — 5) Agath. II, 24.

schuf, während ihn eine Stelle aus den Akten der persischen Märtyrer [1]) auch zum Urheber der als Gottheiten verehrten Naturgegenstände macht: der Sasanidenkönig Vararanes wirft den Christen vor, dass sie weder die Götter verehren noch Sonne und Mond, noch Feuer und Wasser, die herrliche Schöpfung Gottes, oder statt der letzten Worte, nach der Berichtigung Kleukers [2]), „welche die Söhne Gottes sind". Auch Celsus sagt von den Persern, dass sie die Sonne verehren und die (übrige) Schöpfung des Gottes d. h. ihres Gottes [3]). Endlich hat er nach Plutarch auch die Sterne geschaffen. Wie der Schöpfer, so ist er auch der Lenker und Regent der Welt. Bei Dio Chrysostomus [4]) wird er von den Magiern besungen als „der vollkommene und erste Lenker des vollkommensten Wagens" d. h. der Welt; sie preisen „die Eine Führung und Lenkung des Weltalls, welche durch die höchste Weisheit und Stärke ohne Rast in ewigen Zeitperioden bewirkt werde; Alles geschehe nach dem Willen dessen, der das All erhalte und regiere." Für die Erhaltung der Welt haben wir noch eine wichtige Stelle aus Phanias von Eresos, einem Zeitgenossen des Aristoteles. Dieser erzählt, als Themistokles den Perser Artabanus um Einlass beim König bat, habe jener geantwortet, es sei bei ihnen Brauch vor dem König niederzufallen, als dem Ebenbild Gottes, der Alles erhält [5]). Daher wird Ormuzd von den Griechen „Zeus der König" genannt [6]) und von Darius bei Plutarch „der Herr Oromasdes" [7]). Ganz besonders erstreckt sich aber sein Walten auf das Land und das Volk, das an ihn glaubt und ihn anbetet. Er ist der Gott, welchen schon die Ahnen der Perser verehrt und den sie von ihren Vätern als Erbtheil überkommen haben, „der Gott der Väter" bei Xenophon [8]). Er hat desshalb auch seinem auserwählten Volk sein Gesetz gegeben, welches das Rechte vom Unrechten zu unterscheiden lehrt [9]). Und unter diesem Volk hinwiederum wacht er mit besonderer Liebe über dem Haupt desselben, dem König. Daher richtet Darius Codomannus sein Gebet um Erhaltung seiner Herrschaft über die Perser gerade an „den Herrscher Zeus, dem es obliegt, für das Schicksal der Könige unter den Menschen zu sorgen" [10]). Daher auch der Wunsch des Eunuchen, welcher dem Darius den Tod seiner gefangenen Gemahlin meldet und von ihr sagt: „sie entbehrte Nichts, als dein Licht zu schauen, welches der Herr Oromasdes wieder glänzend aufleuchten lassen wird" [11]). Dieses Verhältniss wird sogar

---

1) Act. Mart. S. 245. — 2) Anhang I, 1. S. 303. — 3) Origenes c. Cels. VII, 65. — 4) Chrys orat. XXXVI *εἶναι γὰρ δὴ τοῦ [illegible] μίαν ἀγωγὴν καὶ ἡνιοχείαν [illegible] τῆς ἄκρας ἐμπειρίας [illegible] γιγνομένην* etc. — 5) Phanias Eresius frgm. 9 bei Müller *[illegible] θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος.* — 6) Cyrop. III, 2, 20; III, 3, 21; VII, 5, 57. — 7) Plut. Alex. 30. — 8) Cyrop. I, 6, 1; III, 3, 21; VIII, 7, 3. — 9) Plut. Artax. 23 *Πέρσαις δὲ νόμον [illegible] καὶ δίκαιον [illegible] αἰσχρῶν καὶ καλῶν ἀποδεδειγμένον.* — 10) Arrian IV, 20, 3. — 11) Plut. Alex. 30 *τὸ σὸν ὁρᾶν φῶς, ὃ πάλιν ἀναλάμψει λαμπρὸν ὁ κύριος Ὠρομάσδης.*

so eng, dass dasjenige des Sohns zum Vater darauf angewandt wird, wie in der angeführten Stelle des Pseudo-Callisthenes von Darius geschieht [1]). Im Allgemeinen aber wird Ormuzd als ein den Menschen hilfreicher Gott gedacht, der namentlich Sieg verleiht: Xerxes bittet gerade ihn, ihm Rache an Athen zu gewähren [2]); Kyros der Jüngere gibt im Felde das Losungswort: „Zeus der Mitstreiter und Führer“ oder „Zeus der Retter und Führer“, wenn anders diess nicht bloss griechische Sitte ist [3]). Darius errichtet ihm zum Dank für seinen glücklichen Uebergang über den Bosporus nach Ktesias einen Altar [4]), nach Herodot [5]) zwei Säulen als dem Zeus *Διαβατήριος*.

Zeugnisse für seine sittlichen Eigenschaften finden sich wenige; die meisten Griechen hatten keinen Sinn und Verständniss für die hohen Vorstellungen der Iranier von ihrem Gott. Sie fassten eben das Aeusserliche auf, was ihnen als abweichend von ihrer Denkweise und ihrer Art der Verehrung in die Augen fiel, oder aber sie nahmen ihn ganz mit ihrem Zeus zusammen. Um so schätzenswerther sind daher die wenigen, meist schon angeführten Stellen bei Dio Chrysostomus und Philon über die Weisheit des Ormuzd. Wenn er, wie häufig geschieht, der Gute genannt wird, von Aristoteles, Plutarch, Philon, Agathias (s. oben) und dann noch bei Diogenes Laertius [6]), in den Akten der persischen Märtyrer [7]) und bei Damascius [8]), so geschieht diess hier überall mehr in metaphysischem als in moralischem Sinn, eben als Urheber alles Guten, Heilbringenden, namentlich als Urheber der guten Schöpfung. Für seine Gerechtigkeit aber findet sich, ausser bei Philon, wo er Vater der Gerechtigkeit heisst, noch eine wichtige Stelle bei Plutarch Artaxerxes, erzählt dieser, habe seinen Sohn Darius, der ihm nach dem Leben getrachtet, zum Tod verurtheilen lassen und umgebracht und habe dann ausgerufen: „Freuet euch, ihr Perser, und saget es den Anderen, dass über die, welche frevelhafte und gesetzwidrige Pläne geschmiedet hatten, der grosse Oromazes Strafe gebracht hat“ [9]). Den schönsten und tiefsten Ausdruck aber für das reine, vollkommene und göttliche Wesen des Ormuzd haben wir in dem sinnigen Bild seiner Priester „sein Leib gleicht dem Licht, seine Seele der Wahrheit“.

2. Mithra.

Dem Ormuzd am Nächsten an Wesen und Rang steht Mithra, wenn er gleich von ihm durch eine grosse Kluft getrennt ist:

---

1) s. oben S. 48. Der Pseudo-Callisthenes, von Müller zum ersten Mal herausgegeben, wurde im 1sten u. 2ten Jahrh. Chr. von einem Alexandriner verfasst, wozu aber noch später bis ins 8te Jahrh. viel dazu kam. Der älteste Bestandtheil davon besteht aus einem Briefwechsel zwischen Darius und Alexander, der noch vor Christo entstanden sein kann und dem Ps. einverleibt wurde. — 2) Herod. V, 105. — 3) Cyrop. III, 3. 58; VII, 1, 10. — 4) Pers. 17. — 5) Herod. IV, 137. — 6) Prooem. Segm. 9 nach Hermipp, Eudoxus und Theopomp. — 7) S. 227 quisnam deus Hormisdate melior? — 8) Damascius p. 260, cap. 125 ed. Kopp. — 9) Plut. Artax. 29.

Mithra beginnt schon die Reihe der von Ormuzd geschaffenen Gottheiten. Hiefür, dass er von Ormuzd geschaffen sei, findet sich zwar kein ausdrücklicher Beleg, doch geht es aus der Anlage des Systems, wie es im Allgemeinen feststeht und namentlich bei Plutarch vorliegt, deutlich hervor. Sollten wir ihn aber ganz als Sonnengott fassen dürfen, so haben wir ausdrückliche Zeugnisse der Alten dafür. Mithra ist wohl eine der schwierigsten Gestalten in der iranischen Götterwelt. Man windet sich mit vieler Mühe durch die Masse der alten Angaben hindurch, von welchen die für unsern Zweck dienlichen sehr dürftig, die späteren, den persischen Mithra gar nicht betreffenden, in nur zu grosser Zahl vorhanden, beinah alle aber bis auf wenige ungenau und fast unverständlich sind, und doch will es nicht ganz gelingen, aus dem Mithra eine concrete, fassbare Göttergestalt herauszubringen. Es sind nämlich neben der Undeutlichkeit und Dürftigkeit der alten Nachrichten hauptsächlich zwei Schwierigkeiten dabei, die eine, dass die Alten meist von dem unächten Mithra der nach ihm genannten Mysterien sprechen, und aus dieser späteren Einkleidung schwer ist, das Aechte und Alte, was doch oft noch darin enthalten ist, auszuscheiden; die andere, dass der persische Mithra einerseits in einem sehr nahen Verhältniss zur Sonne steht, andrerseits aber schwerlich ganz darin aufgeht.

Die einzige Stelle, aus welcher sich auf die Vorstellungen der Iranier von ihm mit einiger Sicherheit schliessen lässt, hat Plutarch [1]; Darius fordert hier einen Eunuchen, von dem er über eine wichtige Angelegenheit die Wahrheit erfahren will, auf: „sage mir, das grosse Licht des Mithra scheuend“ u. s. w. Demnach muss Mithra als Lichtgott vorgestellt worden sein, der nicht nur die Unwahrheit hört, also in diesem Fall gegenwärtig, überhaupt aber allgegenwärtig ist, sondern auch bestraft, weil sie ihm zuwider ist. Diess wird auch dadurch bestätigt, dass die persischen Könige beim Mithra schwören, und dieser Schwur, wie aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen hervorgeht, von hoher Bedeutung ist [2]. Ferner bittet Darius vor der Schlacht bei Arbela unter andern Gottheiten auch den Mithra, seinem Heer Sieg zu verleihen [3]. Hiemit haben wir aber lauter Eigenschaften, welche ebenso dem Ormuzd beigelegt werden mussten, ein Unterschied aber zwischen beiden muss nothwendig da sein, und da die Stelle im Plutarch vom Mittler für sich allein uns hier nicht weiter führen kann, so bleibt uns nur noch eine Angabe der Alten über den ächten Mithra übrig [4], die Strabos, welche wir als Auskunft annehmen müssen. Dieser berichtet, die Perser verehrten unter Anderem auch die Sonne, welche sie Mithres nennen [5]. Diess gibt uns nun allerdings ein neues Moment für den

1) Plut. Alex. 30 *εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα.* — 2) Cyrop. VII, 5, 53; Plut. Artax. 4; cf. Xenophon. Oecon. IV, 24. — 3) Curtius IV, 48. — 4) Herodots Angabe von der Mitra I, 131 kann nicht hierher gezogen werden, da er sie ja selbst als Aphrodite bestimmt; es muss irgend ein Missverständniss vorliegen. — 5) Strab. XV p. 1064.

Mithrabegriff an die Hand, wodurch derselbe näher bestimmt und diesem Gott eine eigenthümliche Stellung im zoroastrischen System verschafft wird. Ist nämlich Mithra der Sonnengott, so ist er der Gott des erscheinenden, sichtbaren, in die Erde hereinragenden Lichts, während Ormuzd für das religiöse Bewusstsein der Iranier ein reiner Lichtgeist war, der jenseits des Dunstkreises und sichtbaren Himmels im reinen Aether thront, wenn auch für uns, für die historische Betrachtung die Vorstellung von seinem Wesen aus der iranischen Anschauung von der heilbringenden Wirkung desselben erscheinenden Lichts entsprungen ist. Der Charakter der unmittelbaren Natürlichkeit, welcher demnach dem Mithra im Gegensatz zu der schon reflektirten Gestalt des Ormuzd beigelegt werden muss, lässt uns wieder einen tieferen Blick in den Gang der religiösen Entwicklung bei den Iraniern thun. Mithra als der Sonnengott, wie wir ihn mit Strabo vorläufig nennen wollen, ist offenbar eine Gestalt aus dem altiranischen Glauben, in welchem die sichtbaren und fühlbaren Kräfte der Natur verehrt wurden. Dass die alten Iranier einen Sonnengott gehabt haben, liesse sich schon aus dem Charakter jenes Glaubens schliessen, wenn er auch nicht noch im zoroastrischen System vorkäme. Ja er muss sogar eine sehr hohe Stelle im alten Glauben eingenommen haben, da ja das Licht der Inbegriff alles Guten und Heilbringenden ist, und sich die Wirkungen desselben am Fühlbarsten beim Sonnenlicht äussern. Dass dieser gerade Mithra geheissen, steht freilich bei keinem der alten Schriftsteller, aber warum sollte Zoroaster, während er die Verehrung des Monds, des Feuers, Wassers u. s. w. beibehielt, auf einmal einen andern Sonnengott aufgestellt haben? abgesehen davon, dass es ihm gar nicht möglich gewesen wäre, an die Stelle einer dem religiösen Bewusstsein schon eng eingewurzelten Vorstellung eine andere zu setzen. Als nun aber das sittliche Bewusstsein im iranischen Volk erwachte, genügte ihm dieser sinnliche, natürliche Lichtgott mit den andern Naturgottheiten nicht mehr, und aus dem Drang des iranischen Volks, sein sittliches Bewusstsein als reale, substanzielle Wahrheit anzuschauen, entsprang der geistige Gott Ormuzd. Dieser trat nun an die Spitze nicht bloss der geistig-ethischen, sondern auch der natürlichen Welt, und die bisherigen Naturgottheiten, mit ihnen auch Mithra wurden zu Geschöpfen dieses geistigen Gottes herabgesetzt. Warum sie aber doch im zoroastrischen System beibehalten wurden, erklärt sich nicht bloss daraus, dass sie sich schon zu sehr im religiösen Bewusstsein festgesetzt hatten, um sich noch verdrängen zu lassen, sondern man muss auf den tieferen Grund zurückgehen, der im Charakter des Ormuzdglaubens liegt: auch in diesem erfasste das iranische Volk den Geist nicht als reinen, sondern noch als natürlich bestimmten Geist. Wie für das geistig-ethische Bewusstsein der alte Glaube nicht mehr genügt hatte, weil er ihm zu sinnlich war, so genügte auf der anderen Seite im Ormuzdglauben dem sinnlichen Bewusstsein,

welches sich immer noch geltend machte (vgl. auch oben S. 42 f.), die rein geistige Gottheit nicht. Ormuzd stand dem religiösen Bedürfniss des Iraniers zu hoch, er brauchte gleichsam zwischen sich und diesem überweltlichen Gott noch ein Wesen, das ihm näher stand, das ihn sichtlich und augenscheinlich bewachte und beschützte, und dieses war ihm der Lichtgott des irdischen Himmels, Mithra.

Ist nun durch das Bisherige das Wesen des Mithra gegen die geistige Seite hin, gegen Ormuzd, abgegränzt, indem seine sinnliche, natürliche Bedeutung hervorgekehrt wurde, so haben wir ihn nun ebenso durch Hervorkehrung seiner geistigen Bedeutung gegen die sinnliche Seite abzugränzen. Die Nachricht des Strabo nämlich ist insofern richtig, als Mithra in sehr enger Beziehung zur Sonne steht; darauf weisen auch die angeführten Worte des Plutarch hin „das gewaltige Licht des Mithra", was zwar nicht direkt und allein die Sonne bezeichnet, sondern nur die gewaltige Macht des Lichts; aber die gewaltigste und grossartigste Erscheinung desselben ist ja eben das Sonnenlicht. Die Angaben des Hesychius und Suidas (unter „Mithras"), dass der persische Mithra die Sonne sei, werden auch nicht gerade aus Strabo geschöpft sein. Die Mithrasmysterien ferner, wenn sie auch für eine Ausgeburt des Aberglaubens und des religiösen Synkretismus in Vorderasien und der ganzen römischen Welt anzusehen sind, haben doch wenigstens an den historischen Mithra, wie er bei den Persern geglaubt wurde, angeknüpft; auch in ihnen wird er immer zur Sonne in irgend eine Beziehung gesetzt. Porphyrius bezeichnet nach der gewöhnlichen Annahme als Inhalt derselben die Bewegung der Sonne durch die zwölf Bilder des Thierkreises [1]). Auch nach Celsus enthalten sie Lehren über die Bewegung der Himmelskörper [2]) und Julius Firmicus bezieht den Höhlenkult des Mithra auf das „glänzende helle Tageslicht" [3]). Porphyrius berichtet nun, dem Mithra habe man in dem Thierkreis einen eigenen Platz angewiesen, den bei der Tag- und Nachtgleiche, und in diesem Stand habe er zur Rechten den Norden, zur Linken den Süden [4]). Mithra wird also nicht bloss als das Licht gefeiert, welches täglich die Nacht überwindet, sondern auch als dasjenige, welches jeden Frühling über die lange Winternacht triumphirt und die erfreuliche, wohlthuende Sommerhelle zurückführt. Desshalb ist auch das Mithrafest, welches ohne Zweifel in jener Zeit gefeiert wurde, ein Freudenfest [5]). Jene Stelle bei Porphyrius wirft nun auch ein Licht auf die dunkeln Worte des Plutarch, „Zoroaster habe gelehrt, Horomazes gleiche unter den sinnlichen Dingen am

1) Porphyr. de abstinent. IV p. 16. — 2) Origenes c. Cels. VI, 22. — 3) Jul. Firmicus de errore prof. relig. ed. Münter, cap. 5. — 4) Porphyr. de antr. Nymph. 23; wie man sich das eigentlich vorzustellen hat, ist nicht recht klar; bemerkenswerth ist aber dabei, dass er in dieser Stellung Westen vor sich, Osten im Rücken hatte, also von Osten herkam. — 5) Ctesias frgm. Pers. 17 bei Athenaeus X. 45 p. 91, welcher auch den Duris hiefür anführt.

Meisten dem Licht, Areimanios am Meisten der Finsterniss, in der Mitte zwischen beiden aber sei Mithras. Desshalb nennen auch die Perser Mithras den Mittler“ [1]). Man muss hiebei unterscheiden zwischen dem, was Plutarch als Lehre des Zoroaster hinstellt und wahrscheinlich aus Theopomp genommen hat, und seinem eigenen Zusatz, welcher einem ganz andern Vorstellungskreis angehört [2]). Ist Mithra in der Mitte zwischen dem Gott des Lichts und dem Gott der Finsterniss, so kann man diese Mitte entweder auf den Raum oder auf die Zeit beziehen. Im ersteren Fall heisst es: Mithra nimmt den Raum ein oder hat sein Reich in der Mitte zwischen Ormuzd, der im Aetherhimmel thront und Ahriman, der theils auf Erden theils in einer Art Unterwelt (s. unten), jedenfalls also in der Tiefe, sein Wesen treibt; sein Reich wäre also das des Dunstkreises, der sichtbare Himmel. Diess ist nach den obigen Bestimmungen ganz richtig, und findet überdiess wenigstens eine Analogie in der ähnlichen Anschauung bei Pophyrius, dass Mithra in der Mitte zwischen Norden, der Heimath der bösen Geister, und dem Süden, welcher neben Osten dem Reich des Lichts angehört, seine Stellung einnimmt. Fasst man dagegen die Mitte in zeitlichem Sinn, so ist Mithra derjenige, der zwischen Nacht und Tag und ebenso zwischen Winter und Sommer das Licht heraufführt, mit welchem die Herrschaft des Ormuzd beginnt und welches das Dunkel des Ahriman vertreibt. Auch diese Auffassung entspricht, und zwar viel entschiedener, als die erste, der gleichen Stelle des Porphyrius. Beide Auffassungen können iranisch sein, doch ist die Wahrscheinlichkeit wohl mehr auf Seiten der letzteren, welche den täglichen und jährlichen Vorgang in der Natur zu einer göttlichen Thätigkeit macht und weniger äusserlich ist, aber lebendiger und den iranischen Vorstellungen angemessener.

Wenn nun gleich alle diese Angaben den Mithra in ein enges Verhältniss zur Sonne setzen, so lässt doch keine derselben ihn ganz mit ihr zusammenfallen, wie Strabo, sondern alle ausser dieser lassen so ziemlich eine weitere, weniger sinnliche Fassung des Mithrabegriffs zu. Eine solche Fassung ist aber nothwendig, da die beiden Götterwesen nachweisbar verschieden vorgestellt wurden. Ist Mithra gleich ursprünglich ein Naturwesen und in gewissem Sinn immer geblieben, so hatten die Iranier doch sehr hohe Vorstellungen von ihm, was ohne Zweifel auch eine Folge der Vergeistigung der iranischen Religion durch Zoroaster ist; sie stellten sich ihn, wie wir aus Plutarch sehen, als einen Lichtgott vor, welcher das Unrecht sieht und bestraft. Vergleichen wir dagegen die Stellen, wo von der Verehrung der Sonne die Rede ist, so bekommen wir einen

---

1) Plut. de Isid. 46. — 2) s. Spiegel Avesta I S. 31; Kleuker, Anhang I, 1 S. 117. Der Name des Mittlers hat eine andere Bedeutung; die spätere persische Lehre hat P., wie es scheint, nicht recht verstanden und falsch bezogen.

ganz andern Eindruck. Wo die Götter der Perser aufgezählt werden, wird die Sonne immer unter den Naturgegenständen genannt und deutlich zu diesen gerechnet; so schon bei Herodot [1]), dann bei Celsus [2]) und den Akten der persischen Märtyrer [3]). Aus den letzteren geht diess auch noch in anderer Weise deutlich hervor. Der stehende Grund, warum sich die Christen weigern, die Sonne zu verehren, ist, dass sie ein Werk Gottes (res condita) sei; ja die Sonne wird von ihnen ein deus rationis expers genannt [4]). Diess wäre nicht möglich, wenn jener reine, wahrheitsliebende Mithra selbst die Sonne war. Ausser Zweifel wird aber die Sache gesetzt durch eine Angabe des Curtius, der durch seine genaue Beschreibung des persischen Kults beweist, dass er gute Quellen vor sich gehabt. Dieser erzählt nämlich, Darius habe vor der Schlacht bei Arbela die Sonne und den Mithres und das heilige Feuer um Sieg angerufen [5]). Damit werden ausdrücklich Sonne und Mithra als zwei Götter behandelt.

Es fragt sich nun, wie war es möglich, dass Mithra von den Einen mit der Sonne identificirt, von den Andern ganz bestimmt von ihr geschieden werden konnte? Dass die meisten Angaben über Mithra eine weitere geistigere Fassung seines Wesens, denn als blossen Sonnengotts, zulassen, ist schon bemerkt. Darin liegt nun auch die Lösung. Das Wesen des Mithra darf nicht auf die Sonne und deren heilbringende Wirkungen allein eingeschränkt werden, sondern es ist allgemeiner die höchste Macht des geschaffenen Lichts, der Lichtgeist, dessen eigenthümliches Reich der irdische Himmel ist, der Träger der gesammten Lichterscheinungen, welche nur eine Ausstrahlung seines Wesens sind, die wohlthätige, erfreuende Kraft des Himmelslichts, welche das Dunkel der Nacht und des Winters jedesmal siegreich überwindet und so das Reich des Ormuzd mächtig unterstützt. Hieraus erklären sich auch die drei Eigenschaften, welche wir für ihn gefunden haben. Erstens: wo Licht ist, sei es nun des Tages oder die Nachthelle, da ist auch er, er ist allgegenwärtig, sieht und hört Alles, durchdringt Alles; zweitens: als der Lichtgeist ist er der reine, wahrhaftige, der auch über die Wahrhaftigkeit der Menschen wacht, die Lüge und das Unrecht hasst und überall bestraft; denn hiezu hat er drittens auch die Macht: als der die Finsterniss überwindende Gott ist er der siegreiche, der auch Sieg verleiht und darum angerufen wird. Wie Ormuzd, so scheint ferner auch er in besonders nahem Verhältniss zum König gestanden zu sein, da dieser nicht bloss mit Vorliebe bei ihm schwur, sondern auch bei dem Mithrafest eine eigenthümliche Rolle spielte [6]). Einen solchen Gott an den Sonnenkörper zu bannen, ihn wie Helios bei den Griechen, den ewig gleichen Lauf am

1) Herod. I, 131. — 2) Origenes c. Cels. VII, 65. — 3) Act. Mart. S. 245. — 4) Act. Mart. S. 18; S. 22 u. sehr oft. — 5) Curtius IV, 48. — 6) s. die Stellen S. 56 Anm. 5.

Himmel machen zu lassen, wäre für die erregte Phantasie eines Orientalen unmöglich gewesen; Mithra war hiezu eine viel zu bewegliche, flüchtige, geisterartige Lichtgestalt. Da sich aber alle jene Wesensäusserungen in der majestätischen Erscheinung der Sonne am deutlichsten und fühlbarsten offenbaren, so ist ganz natürlich, dass die heilige Kraft des Mithra in hervorragender Weise in den Wirkungen der Sonne angeschaut wurde, und dass für das religiöse Bewusstsein diese beiden göttlichen Wesen oft ganz zusammenflossen, da auch bei der Sonne nicht dieser sichtbare Weltkörper, sondern die in ihm sich äussernde göttliche Kraft angeschaut wurde. Daher finden wir von der Sonne fast ebenso hohe Vorstellungen, als von Mithra, auch an sie werden Gebete um glücklichen Erfolg von Unternehmungen gerichtet; so Xerxes am Hellespont [1]), Darius bei Arbela, und wenn Artaxerxes nach Bestrafung seines aufrührerischen Sohnes sich vor der Sonne niederwirft und den grossen Oromazes wegen seiner Gerechtigkeit preist [2]), so streift der Sinn dieser Handlung ziemlich nahe an die freilich noch geistigere Bedeutung des Mithra an, und man hat desswegen nicht gerade nöthig, unter dem Helios der griechischen Angaben in solchen Fällen den Mithra selbst zu verstehen, wie den Ormuzd unter Zeus. An diese enge Verwandtschaft knüpfte sich die Identificirung des Mithra mit der Sonne im späteren Kult des Sol invictus an, welche aber nicht mehr dem ächt iranischen Glauben angehört.

Für den Kult könnte man zweifelhaft sein, ob z. B. das Sonnenross und der Sonnenwagen dem Mithra oder der Sonne beigelegt werden müsse. Allerdings werden nach Strabo [3]) zum Mithrafest von Armenien Rosse gesandt; dass aber das Ross der Sonne heilig sei und ihr zum Opfer dargebracht werden müsse [4]), ist eine altiranische Anschauung, deren Ausläufer wir bei den Massageten gefunden haben [5]). Der Wagen wurde aber gewiss ursprünglich der eigentlichen, sichtbaren Sonne beigelegt, denn die Vorstellung, dass der Sonnengott auf einem Rossegespann über den Himmel hinfahre, ist dem (indogermanischen) Alterthum ganz geläufig; und so wird man den Sonnenwagen bei den Festaufzügen am Besten der Sonne zutheilen, zumal da auch dem Mithra derselbe nie von den Alten zugeeignet wird. Ross und Wagen war aber überhaupt das Zeichen der Herrschaft, und so wurde Beides, wie dem Ormuzd, so wohl auch zuweilen dem Mithra beigelegt, doch wohl mehr in allegorisch-symbolischer Vorstellungsweise, als im Kultus. Der allgemeine Grund aber, warum wir vergeblich eine bestimmte, plastische Anschauung vom Wesen des Mithra, namentlich in seinem Verhältniss zur Sonne, zu gewinnen suchen, liegt nicht in der Mangelhaftigkeit der Angaben der Alten, sondern in dem Charakter der iranischen Religion, für welche die Gestalt des Mithra sehr bezeichnend

1) Herod. VII, 54. — 2) Plut. Artax. 29 s. oben S. 53. — 3) Strabo XI p. 802. — 4) Cyrop. III, 3, 9. 24. — 5) s. oben S. 14.

ist, da an dieser sehr deutlich hervortritt, wie im religiösen Bewusstsein der Iranier das Geistige und Sinnliche noch ungeschieden in einander überfloss, wie sich das Geistige noch in sinnlichen Formen bewegte, und eine ächt orientalische Welt von geisterhaft-unbestimmten Götterwesen die Einbildungskraft der Iranier erfüllte.

3. Omanos (Haoma).

Von dem iranischen Gott Omanos ist nur eine dunkle Kunde zu den Griechen gedrungen, und auch Strabo, welcher ihn allein nennt, hat wohl keine Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen dieses Gottes gehabt. Doch ist es uns möglich durch Vergleichung der freilich sehr dürftigen Nachrichten bei Strabo und Plutarch wenigstens die Hauptsache festzustellen. Strabo erzählt, nach Besiegung der Saken hätten die persischen Feldherrn der Anaitis in Kappadokien ein Heiligthum gegründet, und den auf dem gleichen Altar mit ihr verehrten Göttern Omanos und Anadatos, persischen Gottheiten [1]). Wo er sodann den Feuerkult der Magier in Kappadokien beschreibt, wo viele Heiligthümer persischer Götter seien, berichtet er, dasselbe werde auch in den Heiligthümern der Anaitis und des Omanos geübt, und das Bild des Omanos werde bei feierlichen Aufzügen umhergetragen [2]). Plutarch dagegen spricht von einem Kraut Omomi, das von den Magiern in einem Mörser zerstossen werde, wobei man den Hades (Ahriman) und die Finsterniss anrufe; dann mische man es mit dem Blut eines geschlachteten Wolfs, bringe es an einen sonnenlosen Ort und werfe es da hin [3]). Diese Nachricht enthält vieles Undeutliche und Unrichtige [4]), auch der Werth der Angaben Strabos über den Omanoskult erscheint etwas zweifelhaft, da Zeit und Ort desselben, besonders aber der Tempel- und Bilderkult nichts ächt Persisches erwarten lassen; was die Verbindung mit Anaitis und Anadatos, und auf der andern Seite mit dem Feuerkult zu bedeuten habe, ist ganz unklar. So bleibt uns nur übrig, die beiden Nachrichten zusammen zu nehmen. Das Kraut Omomi, welches von den Magiern dargebracht wurde, hat offenbar die gleiche Wurzel mit Omanos. Das Eigenthümliche an diesem Götterwesen ist also, dass der den Göttern dargebrachte Gegenstand selbst zum Gott gemacht wird und selbst wieder göttliche Verehrung geniesst. So auffallend diese religiöse Vorstellung ist, so leicht ist doch ihre Entstehung zu erklären. Die Wirkungen, welche der Iranier an die Darbringung des Omomikrauts knüpfte, und die darin bestanden, dass dadurch die guten Götter günstig gestimmt, die schädlichen Einflüsse der bösen abgehalten wurden [5]), erschienen ihm so ausser-

1) Strabo XI p. 779. — 2) Strabo XV p. 1066. — 3) Plut. de Isid. 46. 4) s. unten im Kult; cf. Kleuker Anh. 1, 1 S. 119 ff. — 5) Die Auffassung des Plutarch, dass das Kraut dem Ahriman dargebracht worden sei, ist unrichtig; die Idee einer Versöhnung der feindlichen Gottheiten durch Opfer ist der iranischen Anschauung ganz fremd, die χαριστήρια für Ormuzd in dieser Stelle waren vielmehr zugleich ἀποτρόπαια für Ahriman.

ordentlich, übernatürlich und unbegreiflich, zugleich aber auch von so ungeheurer Wichtigkeit, dass sie nicht von einem sinnlichen Gegenstand herrühren könnten, sondern nur von einer darin liegenden höheren Kraft, die nun als besonderer Genius verehrt wurde, welcher, wie alles Wohlthätige und Heilige natürlich dem Lichtreich angehört.

4. Anaitis.

Die Reihe der Gottheiten, welche bei den Iraniern neben einer eigenthümlichen Bedeutung und einem besonderen Kult auch eine bestimmte, persönliche Gestalt erlangt haben, möge eine Göttin beschliessen, von welcher die Griechen zwar sehr viel sprechen, die aber für die Kenntniss der iranischen Religionsanschauungen von untergeordneter Bedeutung ist, Anaitis, wie sie mit dem persischen Namen bei den Griechen meistens heisst, während diese selbst am häufigsten ihre Aphrodite dafür setzen. Sie ist nämlich kein Erzeugniss des iranischen Geistes, sondern kündigt sich durch ihr ganzes Wesen alsbald als ein fremdartiges Element an. Vor Allem muss auffallen, dass wir nun auf ein Mal eine Göttin antreffen, während wir sonst nur von Göttern bei den Persern wissen und die Magier als Dogma aufstellten, dass die Götter geschlechtslos seien [1]). Darin liegt zugleich ausgesprochen, dass sie von den Magiern nicht zu ihrem Göttersystem gerechnet wurde [2]). Und wirklich steht sie auch in keiner Beziehung zu dem zoroastrischen System. Sie ist nämlich die Göttin der empfangenden und gebärenden Naturkraft, diese aber ist der iranischen Anschauung, welche Alles unter die Kategorien Licht und Finsterniss stellt, ein ganz fremder Begriff, wie sich denn in der That diese Göttin weder dem einen noch dem andern der beiden Reiche mit Entschiedenheit zutheilen liesse, da sie nach ihrer heilsamen lebenspendenden Seite dem Reich des Lichts, nach der finsteren und feindlichen aber, welche diese Gottheit in allen Kulten an sich hat [3]), dem Reich des Dunkels angehören würde. Noch deutlicher aber tritt das Uniranische an ihr in ihrem Kult hervor, welcher in einem grossartigen Tempel- und Bilderdienst, Hierodulen und Prostitution nebst ausgelassenen Festen besteht.

Die Alten sagen uns nun aber nicht bloss, dass dieser Kult ein fremder ist, sondern auch ganz bestimmt, dass er eigentlich bei den semitischen Völkern zu Hause ist, und wenn wir dem Berosus [4]) glauben dürfen, so ist nicht bloss die Gottheit sondern auch ihr Name babylonisch. Schon Herodot kennt diesen Kult bei den Persern, bei der Aufzählung ihrer Götter sagt er: „Diesen allein opfern sie von Anfang an, der Urania dagegen zu opfern haben sie

1) s. oben S. 46. — 2) Eine Bestätigung hievon muss man darin finden, dass sie den Kult dieser Göttin in Egbatana (s. unten) nicht versahen, sondern dass ihr eine eigene Priesterin bestellt wurde, was ebenfalls ganz abnorm ist. — 3) s. Duncker II S. 497. 498. 511. — 4) Berosi frgm. 2 bei Müller.

erst nachher von den Assyrern und Arabern gelernt; die Assyrer aber nennen die Aphrodite Mylitta, die Araber Alitta, die Perser Mitra“ [1]). Diese, abgesehen von den letzten Worten, richtige Notiz lässt uns zugleich schliessen, dass dieser Kult wohl nicht lange vor Herodot in Persien eindrang, da die Erinnerung an diesen Vorgang damals noch frisch war und nicht lange nachher erst der förmliche Kult derselben eingeführt wurde. Clemens von Alexandrien führt nämlich eine Nachricht des Berosus an [2]), dass die Perser erst lange Zeiträume nachher (nach der Verehrung ihrer eigentlichen Götter) Bilder mit Menschengestalt zu verehren angefangen hätten, indem Artaxerxes II. Mnemon diess eingeführt habe, welcher zuerst das Bild der Aphrodite Anaitis [3]) in Babylon, Susa und Egbatana aufgestellt, und die Perser und Baktrer, auch Damaskus und Sardes in der Verehrung derselben unterwiesen habe. Diess geschah also am Anfang des vierten Jahrhunderts. Die Autorisirung und Aufnahme dieses Kults in die Staatsreligion geschah demnach erst, nachdem derselbe schon im westlichen Iran festen Boden gewonnen hatte. Die Meder machten hierin in Folge ihrer Lage ohne Zweifel den Vorgang, und zwar scheint es nicht ungerechtfertigt, aus der hohen und alten Verehrung der Anaitis in Armenien und Kappadokien [4]) zu schliessen, dass dieser Kult hauptsächlich durch Vermittlung der Armenier, die ja auch dem iranischen Stamm angehörten, in Atropatene eingedrungen sei, namentlich da Strabo gerade an der nordwestlichen Gränze, in Demetrias bei Arbela und Akilisene, Heiligthümer derselben erwähnt; zudem ist von einem Heiligthum derselben bei den Persern nicht die Rede, wohl aber in Egbatana und bei dem medischen Stamm der Kossäer [5]). Noch im vierten Jahrhundert nach Christo unter den Sasaniden wird ein Heiligthum derselben erwähnt [6]), wogegen dieser Kult nach Agathias zu dessen Zeit nicht mehr bestanden zu haben scheint [7]).

Der Inhalt dieses Kults ist, wie schon bemerkt, die empfangende und gebärende Naturkraft. Anaitis wird meist Aphrodite, zuweilen aber auch Artemis genannt, worunter in beiden Fällen nicht die griechische, sondern die kleinasiatische zu verstehen ist. Es ist immer dieselbe Göttergestalt, welche sich unter verschiedenen Namen, Astarte, Aschera, Ma, in ganz Vorderasien wiederholt. Diess sagt Diodor sehr deutlich, wenn er die Artemis, welche in Ephesus, Kreta und Pontus verehrt wird, mit der sogenannten „persischen Artemis“ zusammennimmt und berichtet, diese Göttin werde auch ganz besonders bei den Persern verehrt, welche ihr auch die sonst üblichen Mysterien bis auf seine Zeit, also bis Augustus, weihten [8]).

---

1) Herod. I, 131. — 2) Clemens Alex., Protrept. p. 43 ed. Sylburg. — 3) statt *Ταναΐδος* schreibt Müller frgm. 16 *Αναΐτιδος*. — 4) Strabo XI p. 779; XV p. 1066; XI p. 805. — 5) Strabo XVI p. 1072. p. 1080. — 6) Act. Martyr. p. 95 delubrum Nahitidis. — 7) Agath. II, 24. — 8) Bibl. Hist. V, 77.

Was unter diesen Mysterien zu verstehen ist, sehen wir aus Strabo. In Armenien, sagt dieser, habe sie mehrere Tempel, in welcher Sklaven und Sklavinnen den Dienst versehen, und die Jungfrauen der Vornehmsten des Volks müssen ihr lange Zeit durch Prostitution dienen, ehe sie sich verheirathen [1]). In Kappadokien habe sie mit Omanos und Anadatos eine besondere Stadt Zela, welche meist aus Hierodulen bestehe. Ihr zu Ehren sei auch das Fest der Sakäen eingesetzt worden, und wo ein Heiligthum dieser Göttin sei, da werde auch das bacchische Sakäenfest gefeiert, einen Tag und eine Nacht lang, wobei sie skythisch gekleidet seien, mit einander trinken und einander und die mittrinkenden Weiber necken [2]). Nach Plutarch dagegen hatte die Artemis in Egbatana, welche sie Anaitis nennen, kurz nach 400 eine eigene Priesterin, welche ein reines Leben führen musste [3]), und weder in dieser Stelle, noch sonst irgendwo ist davon die Rede, dass in Iran selbst dieser pomphafte und ausschweifende Kult der Semiten geübt worden sei, wenigstens nicht in der Zeit des alten Perserreichs; auch jene einzige Stelle bei Diodor von den Mysterien lautet zu unbestimmt, um diess anzunehmen. Wenn die Perser und Meder auch den Glauben an die Gottheit angenommen hatten, so bildeten dagegen die reinen Gottesbegriffe und der sittliche Ernst des iranischen Volks ein festes Bollwerk gegen den ausschweifenden Kult dieser Göttin. Plutarch berichtet ferner, jenseits des Euphrat sei sie eine hochverehrte Göttin und es würden ihr heilige Kühe gehalten, denen das Zeichen einer Fackel aufgebrannt sei [4]), was darauf hinweist, dass sie auch mit dem Mond in Verbindung gebracht wurde. Auch diess ist ein Zug, welcher der semitischen Göttin eigen ist und nicht zu der altiranischen Verehrung des Monds in Beziehung gesetzt werden darf.

Die äussere Ursache, welche diesem Kult in Iran Eingang verschaffte, ist der enge Verkehr der Meder und Perser mit den benachbarten Semiten, dessen Einfluss auch sonst wohl bemerkbar ist [5]). Den inneren Grund aber, warum die Iranier solchen fremden Einflüssen keinen nationalen Widerstand entgegensetzten, findet man, wenn man sich erinnert, dass gerade die Meder, deren Blüthezeit während des Perserreichs vorbei war, sich für jenen Kult am Empfänglichsten gezeigt haben. Auch darf man nicht übersehen, dass die Idee der Verehrung der zeugenden Naturkraft, wenn auch dem zoroastrischen System ursprünglich fremd, doch mittelbar in der iranischen Ansicht von der wohlthätigen Kraft der fruchtbringenden Erde, des Wassers und Regens, sowie der Sonnenwärme leicht Anknüpfungspunkte findet.

5. Die sechs grossen Genien (Amshaspands).

Wir kehren nunmehr zu den Gottheiten des ächt iranischen Glaubens zurück. Ausser Mithra und Omanos war der Götterhim-

1) Strabo XI p. 805. — 2) Strabo XI p. 779. — 3) Plut. Artax. 27 ed. Sintenis. — 4) Plut. Lucullus 24. — 5) s. Spiegel Avesta I Exkurs 1.

mel des Ormuzd noch von einer grossen Zahl hochverehrter Lichtgeister bevölkert, welche ebenso wie jene von Ormuzd geschaffen waren. Plutarch berichtet in seiner Darstellung aus Theopomp: „Horomazes, der aus dem reinsten Licht, und Areimanios, der aus der Finsterniss geboren ist, bekämpfen einander. Und jener schuf (offenbar als die ersten seiner Geschöpfe) sechs Götter, als den ersten den des Wohlwollens, als den zweiten den der Wahrheit, als den dritten den der gesetzlichen Ordnung; von den übrigen einen der Weisheit, einen des Reichthums und einen, welcher das Vergnügen schafft, welches die sittlichen Handlungen begleitet“ [1]). Es sind das lauter dem Gebiet des Sittlichen entnommene Begriffe, sittliche Mächte, welche weder ihrem Ursprung noch ihrer Bedeutung nach mit der Verehrung der Natur zusammenhängen. Eine Ausnahme hievon scheint der fünfte, der Genius des Reichthums zu machen. Wenn man sich aber die iranische Anschauung von den Gütern dieses Lebens vergegenwärtigt, so erklärt sich leicht, wie er unter diesen sittlichen Geistern seine Stelle findet. Hiernach hat nämlich der Besitz, namentlich in seiner ursprünglichen und einfachsten Gestalt der Besitz an Vieh und Ackerland, nicht etwa bloss als Zeichen des Wohlwollens der Götter und als Belohnung für Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, religiöse und sittliche Bedeutung, sondern schon der Besitz an sich; Vieh, Heerden, Land, Gärten u. s. w. gehört Alles zur guten Schöpfung des höchsten Gottes und eines der ersten Mittel, sich das Wohlgefallen der Götter zu erwerben, also eine sittlich-religiöse Handlung, war die Erhaltung und Vermehrung dieses Besitzes (s. unten). Dieser Genius des Reichthums ist somit der ächt religiöse Ausdruck des dankbaren und frommen Gefühls, mit welchem der Iranier alles Gute als ein Geschenk Gottes hinnahm. — Eine merkwürdige, aber sehr tiefsinnige Vorstellung ist die, welche im letzten dieser Genien liegt. Das reine ungetrübte Gefühl der Lust, welches der Mensch unmittelbar bei und nach der Vollbringung sittlicher Handlungen empfindet, erschien dem Iranier als etwas so Ausserordentliches und Heiliges, dass er es von einem bei Ormuzd im Himmel thronenden Genius hervorgebracht glaubte; ein Beweis, wie rein und stark diese schlechthinige Freude am Guten sein Inneres ergriffen hat. So dachte sich der Iranier die höchsten Tugenden, die er kannte, die edelsten Gefühle, welche seine Brust bewegten, und die höchsten Güter dieses Lebens als reine Geister, welche in ewiger Herrlichkeit ihren Schöpfer und Herrn Ormuzd umgeben und welche — diess folgt aus dem Wesen und der Entstehungsart jeder solcher Personifikation — all dieses Gute den Menschen mittheilen.

---

1) Plut. de Isid. 47 *καὶ ὁ μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας· τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν.*

Es liegt nun die Frage nahe, in welchem Verhältniss diese sechs Genien zu Ormuzd stehen, da wir so ziemlich alle jene Eigenschaften auch bei ihm gefunden haben, jedenfalls aber seinem Begriff nach alle in ihm enthalten sind? Dass die Begriffe dieser Götterwesen nicht aus dem Naturleben, sondern aus dem sittlichen Leben und dessen Betrachtung entsprungen sind, ist schon bemerkt. So sehr wir nun aber die Höhe und Kraft der sittlichen Anschauung, welche diese Genien hervorbrachte, bewundern mussten, so darf man nun doch auch die Kehrseite davon nicht übersehen, welche bei jeder derartigen Bildung von Götterwesen sich einstellen wird. Es sind nämlich blosse Personifikationen, blosse Begriffe, welchen alle Naturbasis fehlt. Die Naturbasis aber ist es allein, welche einem geistigen Wesen die gegen andere Wesen gleicher Art abgeschlossene und sich abschliessende Bestimmtheit und Sprödigkeit giebt, und es so zu einer concreten Persönlichkeit erhebt. Dies ist bei den eigentlich polytheistischen Religionen der Fall. Unsere sechs Genien sind marklose Personifikationen, Gestalten ohne Fleisch und Blut, blosse Abstraktionen. Dieser Charakter bestimmt nun auch ihr Verhältniss zu Ormuzd. Er ist ihnen gegenüber die alle Realität, also auch die, welche ihnen zukommt, in sich schliessende Wesenheit, die erfüllte Persönlichkeit, sie sind im Verhältniss zu ihm haltlose Schatten, welche widerstandslos in ihm aufgehen, mit ihm zusammenfallen, da er nicht bloss Alles ist, was sie sind, sondern das Absolute, welches übermächtig über sie übergreift, sie in sich verschlingt. Warum halten sich nun aber doch diese Genien neben Ormuzd, oder, um mythologisch zu sprechen: warum hat sie Ormuzd erschaffen? Der Iranier würde hierauf antworten: als gute Geister, welche ihn im Kampf gegen Ahriman unterstützen sollten (s. Plutarch). Diese Bestimmung erhielten sie, als sie einmal da waren, ihre Entstehung aber hat einen tieferen, psychologischen Grund. Ormuzd ist seinem Wesen nach die absolute Persönlichkeit, die iranische Religion somit zum Monotheismus angelegt [1]). Aber der höchsten Aufgabe, das Manchfaltige in dem Einen, das Endliche und Einzelne in dem Unendlichen und Allgemeinen, dieses aber als Gott zu begreifen, war auch der iranische Volksgeist nicht gewachsen; er war nicht im Stand, den Begriff der absoluten Persönlichkeit, der ihm aufgegangen war, festzuhalten, er zerfloss ihm in eine Vielheit von Gestalten, in welche sich das höchste Wesen ausgiesst und welche somit nichts sind als die Entfaltungen und Offenbarungen seines Wesens [2]). Dem Inder war es

---

1) Diess liegt auch in der bei Xenophon so häufigen Ausdrucksweise, welche die Anrufung bei Opfer und Gebet zuerst an *Ζεὺς βασιλεύς*, dann an die *καὶ οἱ ἄλλοι θεοί* ergehen lässt Cyrop. I, 6, 1; III, 3, 21 *Διὶ πατρῴῳ καὶ εἴ τις ἄλλος θεῶν* etc. Ganz ebenso in den Achämenideninschriften. — 2) Es möge hier eine Stelle aus Hegels Phänomenol. S. 642 der 1sten Ausg. beigezogen werden, welche überhaupt von den Gestalten der Lichtreligion spricht: „Die Bestimmungen des Alles enthaltenden und erfüllenden Licht-

möglich, in der Einen Substanz, dem Brahma, Alles untergehen zu lassen, aber nicht so der gestaltenreichen, erfüllten Einbildungskraft des Iraniers, dessen Vorstellungen und Anschauungen sich nur auf Einen Mittelpunkt bezogen: das Leben mit seinem ganzen Reichthum der natürlichen und der Geisterwelt.

6. Die übrigen Genien des Lichtreichs (Ized).

Ausser jenen sechs Genien kennt aber die iranische Religion noch eine grosse Menge von Geisterwesen, welche zum Theil ganz ähnlicher, zum Theil aber verschiedener Art sind, als jene. Die, welche ihnen ohne Zweifel an Wesen und Rang am Nächsten stehen, sind die 24 Götter bei Plutarch, welche Ormuzd nach jenen sechs ebenfalls zum Kampf gegen Ahriman schuf, über deren Wesen aber sonst Nichts weiter ausgesagt ist. Dass sie aber unter jenen stehen, geht daraus hervor, dass zwischen jene und diese die Schöpfung des Sternenhimmels fällt. Der Glaube an diese Wesen ist sich wohl in dem ganzen Zeitraum der Zoroastrischen Religion gleich geblieben, wenn auch die einzelnen Gestalten wechselten, so dass wir die Nachrichten aus verschiedenen Zeiten werden zusammenstellen dürfen. Die von Plutarch ihnen zugewiesene Stellung als geschaffener Wesen, welche zwischen dem höchsten Gott und der übrigen Schöpfung in der Mitte stehen, bestätigt er selbst in einer andern Stelle [1]; dieselbe geht aber auch daraus hervor, dass sie von den christlichen Schriftstellern als Engel, von den heidnischen als Gottheiten oder Heroen bezeichnet werden, welche beide Ausdrücke aber wechselsweise für einander gebraucht werden. Die Anwendung des Begriffs der Engel auf sie [2]) lässt aber auch ihr Wesen erkennen: es sind gute Geister, Geister des Lichtreichs. Ihre Bestimmung ist nach Cyprian den Thron des höchsten Gottes zu umgeben [3]) (was zugleich auch für die 6 grossen Genien gilt), „die Diener und Boten Gottes zu sein und seiner Verehrung beizustehen, so dass sie schon bei dem Wink und Blick ihres Herrn erschreckt erzittern“ [4]). Nach der Seite ihres Verhältnisses zur Menschenwelt machen sie die Vermittler zwischen den Göttern und Menschen. Diess berichtet uns Plutarch in der angeführten [1]) Stelle: „mir scheinen diejenigen mehr und grössere Schwierigkeiten zu lösen, welche das Geschlecht der Dämonen erfunden haben als in der Mitte stehend zwischen den Göttern und Menschen und auf irgend eine Weise die Gemeinschaft mit ihnen vermittelnd und verknüpfend;

---

wesens sind nur Attribute, die nicht zur Selbständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den manchfachen Kräften des Daseins und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eigenen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.“

1) Plutarch de oraculorum defectu p. 415 A ed. Wyttenbach. — 2) Clemens Alex. Stromat. III p. 446 C. — 3) Cyprian. de idolor. vanit. — 4) Minucius Felix, Octavius cap. 26.

sei es nun dass diess die Lehre der zoroastrischen Magier ist" u. s. w. Ihre Hauptaufgabe besteht aber darin, dass sie den einzelnen Ländern der Erde als Beschützer und Leiter vorstehen, nicht bloss den iranischen, sondern die Iranier dachten sich wohl für jedes Land besondere Schutzgenien, da der ältere Kyros z. B. auf einem Feldzug nach Assyrien nach Ueberschreitung der Gränzen „die Heroen, welche Assyrien inne haben" sich durch Opfer geneigt zu machen suchte [1]; ebenso hat Herodot unter den Heroen, welchen die Magier des Xerxes bei Ilium Libationen darbringen ohne Zweifel die Heroen Iliums verstanden [2]. Ob er freilich dieses Opfer richtig ausgelegt hat, lässt sich jetzt nicht mehr entscheiden. In ganz besonderer Weise stehen aber natürlich die Landschaften der Ormuzdgläubigen unter dem fürsorgenden Schutz der Genien: Kyros der Aeltere rief bei dem Antritt eines Feldzuges die Heroen des medischen Landes an „die es bewohnen und für es Sorge trügen" [3], ebenso „die Heroen, welche das persische Land inne haben" [4]. Dieses nahe Verhältniss wird von Herodot mit dem den Griechen sehr geläufigen Ausdruck, welchem die Vorstellung von einer Verloosung der Welt zu Grunde liegt, bezeichnet: „die Götter, welchen das persische Land zugefallen ist" [5]. Der Iranier dachte sie sich wohl eher als von Ormuzd für die einzelnen Gebiete bestellte Schutzwächter. Sie werden in der Regel um Beistand bei Unternehmungen angerufen; so bittet Darius bei Curtius [6] die praesides Persarum imperii um Bestrafung seiner Feinde. Die Götter aber, welche das persische Reich beschützen, wachen natürlich mit besonderer Fürsorge über dem heiligen Oberhaupt desselben, dem König. Diesen Sinn haben wohl hauptsächlich die „königlichen Götter", bei welchen Darius den Milesier Histiäus schwören lässt [7] und welche Kambyses anruft, wie er auf seinem Sterbebett den Persern und namentlich unter diesen den Achämeniden ans Herz legt, die Herrschaft nicht an die Meder kommen zu lassen [8]. Das Letztere lässt vermuthen, dass diese *θεοὶ βασίλειοι*, welche die Griechen von den *πατρῷοι* ausdrücklich unterscheiden [9], die das Stammland des Königs beschützenden Genien waren. Eine den grossen sechs Genien ähnliche Personifikation einer tugendhaften Eigenschaft ist wohl auch noch hierher zu rechnen. Ammian berichtet aus dem Sasanidenreich, bei den Persern wisse im Feld Niemand etwas von den Kriegsplänen, als die persischen Grossen, welche aber verschwiegen und treu seien, und bei welchen die Verschwiegenheit als göttliches Wesen verehrt werde [10]. Endlich erscheinen auch die Tage den Persern als heilig, hatten also wohl auch ihre besonderen Genien, was aus der Be-

---

1) Cyrop. III, 3, 22. — 2) Herod. VII, 43. — 3) Cyrop. III, 3, 22. — 4) Cyrop. II, 1, 1. — 5) Herod. VII, 53 *θεοὶ, οἳ Περσίδα γῆν λελόγχασι.* — 6) Curtius IV, 48. — 7) Herod. V, 106. — 8) Herod. III, 65. — 9) Plut. de fort. Alex. 1, 2 s. Spiegel Avesta II S. 214. — 10) Ammian. XXI, 13.

schreibung des festlichen Aufzugs des Perserheeres bei Curtius hervorgeht [1]). Zuerst, sagt er, komme das heilige Feuer auf den Altären, dann die Magier, hierauf 365 Jünglinge in purpurnen Gewändern, der Zahl der Tage im Jahr entsprechend. Darauf der heilige Wagen des Jupiter, der Sonne u. s. w. Aus der Stellung dieser 365 die Tage vorstellenden Jünglinge zwischen lauter Gegenständen und Personen von religiöser Bedeutung darf jener Schluss gewiss mit Recht gezogen werden.

Waren unter jenen Genien, welche die Griechen am passendsten mit ihren Heroen zu vergleichen glaubten, wirklich göttliche Wesen zu verstehen, so finden wir nun auch einen Kult von Heroen im eigentlich griechischen Sinn, indem die Perser die abgeschiedenen Seelen von solchen Männern, die sich grosse Verdienste um das Volk und Reich erworben hatten, als heilig verehrten. So erzählt Arrian bei der Beschreibung des Grabmals des Kyros, eine Anzahl Magier habe bei dem Thurm, worin Kyros lag, Wache halten müssen, und sie hätten vom König täglich ein Schaf, ein bestimmtes Maass Getreide und Wein und jeden Monat ein Pferd bekommen zum Opfer für Kyros [2]). Darbringung von Rossen aber war ein Zeichen der höchsten Verehrung, welche sonst dem Ormuzd und der Sonne zu Theil wurde. Wie der Gründer des Perserreichs, so wurde der Ahnherr der Dynastie, Achämenes, ebenfalls als Heros angesehen [3]). In besonderer Weise aber musste natürlich in der Ormuzdreligion dem Stifter derselben göttliche Verehrung zu Theil werden, was uns zwar erst die Clementinischen Homilien bezeugen [4]) aber so gut wie bei Kyros auch wohl für die Zeit des alten Perserreichs angenommen werden darf. Sollte nun auch nicht daran zu erinnern sein, dass die Scythen bei dem Leichenmahl dem Verstorbenen von Allem vorsetzen, was auch sie essen [5]), und dass bei den Issedonen der Sohn dem verstorbenen Vater jährlich grosse Opfer darbringt [6]), so dürfen wir doch wohl annehmen, dass der Ahnenkult ein altiranischer Brauch gewesen, dass er auch bei den Persern und übrigen Iraniern nicht bloss auf die eigentlichen Heroen beschränkt, sondern auf alle Verstorbenen ausgedehnt gewesen sei. Unterstützt wird diese Annahme durch den iranischen Glauben an ein Fortleben nach dem Tode.

Der Ahnenkult nahm nun aber eine eigenthümliche Wendung damit, dass nicht bloss die Seele der Verstorbenen, sondern auch der Genius der Lebenden für heilig galt und göttlicher Ehren gewürdigt wurde. Man hat sich diess wohl so zu denken: wenn sich beim Tod des Menschen die Seele vom Körper scheidet, so streift damit der reine Geist alles Materielle, worein er bisher gekleidet war, ab, und lebt nun als geistiges und reines Wesen fort, und zwar, wie wir später sehen werden, im Reich der Seligen. Dieses rein geistige Wesen entsteht nun aber nicht erst durch die Schei-

1) Curtius III, 7. — 2) Arrian. IV, 29, 7. — 3) Nicol. Damasc. frgm. 13. — 4) s. oben S. 34. — 5) Herod. IV, 75. — 6) Herod. IV, 26.

dung von Leib und Seele, sondern der Mensch besitzt es schon in diesem Leben, nur dass er, so lang er von einer irdischen Hülle umgeben ist, nicht mit ihm vereinigt ist; es existirt also noch ausser ihm, und wo könnte diess anders sein, als am Ort der reinen Geister, im Himmel? So hat der Mensch sein eigenes vollkommenes Urbild, sein eigenes höheres und besseres Selbst im Himmel, welches ihn als schützender Genius leitet. Den Griechen war dieser Glaube, obgleich sie ihn schwerlich verstanden haben, keineswegs unbekannt, er trat aber, wie es scheint, nur beim Genius des Königs, welcher nach den persischen Anschauungen wohl ebenso hoch über den Genien der übrigen Menschen stand, als der König über seinen Unterthanen, deutlich hervor, indem diesem Opfer dargebracht wurden. Theopomp erzählt [1]), der Argiver Nikostratus schmeichelte dem Perserkönig so sehr, dass er an jedem Tag bei der Mahlzeit einen Tisch besonders aufstellte mit der Bestimmung: für den Genius des Königs, und ihn mit Brot und andern Speisen anfüllte, da er hörte, dass diess auch diejenigen Perser thun, welche sich an der Pforte aufhalten d. h. die höchsten Beamten. Ferner berichtet Plutarch, wie sich bei einem persischen Gastmahl Einer gegen den König in dessen Abwesenheit viel herausnahm, habe der Gastgeber zur Ordnung aufgefordert mit den Worten: „Lasset uns jetzt essen und trinken, indem wir den Genius des Königs anbeten" [2]). Auch wissen wir, dass in Pasargadä, der heiligen Stadt der Perser, den persischen Königen ein Opfer dargebracht wurde, indem man Brot und Fleisch für sie aufstellte [3]). Von der Wirksamkeit dieser Genien, sowohl der Verstorbenen als der Lebenden, erfahren wir nichts, aber darin, dass ihnen geopfert wurde, liegt deutlich, dass man sie sich günstig zu machen suchte, dass sie somit eine praktische Bedeutung haben und als gute Geister auch Gutes unter den Menschen wirken.

Anhang.

An die persönlichen Gottheiten des zoroastrischen Systems schliessen sich vielleicht am Passendsten diejenigen Götter an, welche die Griechen mit ihren Götternamen bezeichnen, ohne aber über ihr Wesen etwas anzugeben, so dass es ungerechtfertigt wäre, aus solchen vereinzelten Bezeichnungen zu schliessen, dass die genannten Gottheiten eine Stelle und einen Kult im zoroastrischen System in dem hervorragenden Sinn gehabt haben, wie Mithra oder Omanos. Da auf der einen Seite die Iranier eigentlich die ganze Welt, das ganze Geister- und Naturreich mit Ausnahme des Schädlichen anbeten, auf der andern Seite die Griechen bei allen fremden Völkern ihre Götter wiederzufinden glauben und sich sogar besonders darauf legen, so ist es kein Wunder, dass so ziemlich der

---

1) Theopomp. fragm. 135 bei Müller τῷ δαίμονι τοῦ βασιλέως. — 2) Plut. Artax. 15. — 3) Appian. Mithr. 66 bei Arrian. IV, 29 ed. Krüger.

ganze griechische Götterhimmel nach Persien wandern musste. So berichtet Strabo [1]), die kriegerischen Karmanier verehrten den Ares ganz besonders, womit er diesen Kult eben als einen Lokalkult dieses kriegerischen Stammes bezeichnet. In den Akten der persischen Märtyrer finden wir von Assemani eine Stelle aus dem Menologium des Basilius angeführt, wonach ein Bischof gezwungen werden soll, der Sonne und dem Mars zu opfern [2]). Aus der Zeit des alten Perserreichs aber findet sich sonst keine Nachricht über einen Mars. Weiter begegnet uns eine Hera, wofür uns Plutarch eine merkwürdige Nachricht aufbehalten hat: als Atossa, die Gemahlin des Artaxerxes, den Aussatz bekam, betete ihr Gemahl allein von den Göttern zur Hera, indem er mit den Händen die Erde berührte, und schickte zu ihrem Heiligthum eine ungeheure Menge Geschenke [3]). Man kann diess auf verschiedene Weise deuten; die Perser konnten eine Gottheit gehabt haben, welche dem weiblichen Geschlecht vorstand; sieht man dagegen auf die natürliche Bedeutung der Hera, wornach sie die Göttin der zeugenden Naturkraft ist, so kann Plutarch entweder die Anaitis damit gemeint haben, welche ja gerade in Egbatana einen Tempel hatte, oder die Erde, welche wegen ihrer lebenspendenden Kraft von den Persern verehrt wurde und desshalb auch um Verleihung der Gesundheit gebeten werden konnte; hiefür würde die Gebärde des Artaxerxes sprechen. Endlich ist man versucht, das Heiligthum des Asklepios in Egbatana [4]) hierher zu ziehen, welcher vielleicht die gleiche Person mit jener ist. Xenophon führt den betheuernden Ausruf eines Persers „bei der Hera" an [5]). In den kosmogonischen Dichtungen bei Dio Chrysostomus spielt sie auch eine Rolle, aber sie steht hier deutlich nur für das fruchtbare Element der Luft, in welche sich Zeus herablässt, um mit ihr die Welt zu erzeugen. Ferner hören wir von dem Tempel einer kriegerischen Göttin in Pasargadä, welche man, wie Plutarch meint, für Athene halten könnte. In diesem empfingen die persischen Könige durch die Priester die königliche Weihe [6]). Auch berichtet Strabo von einem Athenekult bei den Kossäern, womit er bei diesem kriegerischen Stamm wohl ebenfalls eine Gottheit des Kriegs meint [7]), welche nicht nothwendig weiblich gewesen sein muss. Auch einen Hermes finden wir, doch nur auf einer Insel Karmaniens, welche dem Hermes und der Aphrodite heilig sei [8]). Da diese so viel als Anaitis ist, könnte man an das Götterpaar Anaitis und Omanos denken, indem dieser seinem Ursprung aus einem Opfergegenstand gemäss wohl als Vermittler zwischen Götter und Menschen vorgestellt werden kann. Wahrscheinlicher aber ist damit ein Genius des Handels und Verkehrs, oder auch der unerschöpflichen Fruchtbarkeit gemeint. Nach Plinius gab es

---

1) Strabo XV p. 1057. — 2) Act. S. 169. — 3) Artax. 23. — 4) Arrian. VII, 14, 5. — 5) Cyrop. VIII. 4. 12. — 6) Plut. Artax. 3. — 7) Strabo XVI. p. 1080. — 8) Arrian. Indic. 37.

ferner in Medien einen nach Saturnus benannten See; diese Nachricht hat Plinius aus Apion, welcher also dafür Kronos hatte; also ein Gott der Fruchtbarkeit [1]). Endlich mögen hier noch zwei persische Götternamen ihre Stelle finden, von welchen wir aber auch bloss die Namen wissen, einmal den Anadatus des Strabo, der schon angeführt ist [2]), dann eine Göttin Baris, welche nach demselben Schriftsteller einen Tempel in Medien gehabt haben soll [3]). Von dieser wissen wir nicht einmal den Namen sicher, da die Lesarten schwanken.

β. Die Naturgottheiten.

Dass neben der Verehrung der geistigen und persönlichen Gottheiten die dem altiranischen Glauben angehörige Verehrung der Naturkräfte und Naturgegenstände in der zoroastrischen Religion fortdauerte, haben wir schon gesehen, ebenso, dass sich diese beiden Elemente des religiösen Bewusstseins bei dem Iranier nicht ausschlossen, da der Ormuzdglaube ganz auf Grundlage der alten Anschauungen von den heilsamen und schädlichen Wirkungen der Naturkräfte und von dem höchsten Gegensatz des Lichts und der Finsterniss aufgebaut wurde. Die natürlichen Gottheiten erhielten aber im Ormuzdglauben eine andere Stellung; vorher zerfiel dem Iranier die Natur und mit ihr auch das Göttliche in eine Vielheit von selbständigen Wesen neben einander, nun wurden diese zu Schöpfungen des höchsten Gottes, des Schöpfers und Beherrschers des Natur- wie des Geisterreichs. Hiedurch aber verloren diese Naturgegenstände Nichts an ihrer Heiligkeit und göttlichen Bedeutung, sie wurden nach wie vor verehrt, nur jetzt als die gute und heilige Schöpfung des Ormuzd. Der beste Beweis, wie gut sich diese beiden Formen der religiösen Anschauung im Bewusstsein des Iraniers vertrugen, ist der, dass keine der beiden durch die religiöse Entwicklung ausgeschieden wurde, indem wir noch im Sasanidenreich die beiden Elemente in demselben Verhältniss neben einander finden. Diess geht namentlich aus der schon angeführten Stelle der Akten der persischen Märtyrer hervor, wo die Naturgegenstände die Söhne Gottes genannt werden.

1. Die Sonne.

Unter den Naturgegenständen genoss die Sonne als derjenige, an welchem sich die segnenden und erfreuenden Wirkungen des Lichts am Sichtbarsten und Fühlbarsten kund geben, die meiste Verehrung. Der Sonnenwagen [4]), oder nach Curtius das Sonnenpferd [5]), kam in dem Festzug der Perser gleich nach dem des Ormuzd; ihr wurde zunächst nach Ormuzd geopfert und ebenso sie

1) Apion frgm. 12 bei Müller bei Plin. Hist. Nat. XXX, 2, 18. — 2) s. oben S. 60. — 3) Strabo XI p. 803. — 4) Cyrop. VIII, 3, 9. — 5) Curtius III, 7.

gleich nach ihm angerufen, wobei Xenophon neben Zeus nur den Helios noch ausdrücklich nennt, dann aber hinzusetzt „und die andern Göttern“ [1]). Für die Verehrung der Sonne findet man bei den alten Schriftstellern von Herodot [2]) bis in die Sasanidenzeit zahlreiche Belege. Wenn wir aber auch schon zur Zeit des alten Perserreichs sehr hohe Vorstellungen von den Wirkungen und Eigenschaften des Sonnengottes finden [3]), so scheint doch in der späteren Zeit des Ormuzdglaubens der Sonnenkult eine noch hervorragendere Bedeutung gewonnen zu haben, so dass er die der andern Gottheiten ziemlich in Schatten stellte. Bei den Christenverfolgungen im 4ten und 5ten Jahrhundert wird in der Regel die Forderung an die Christen gerichtet, die Sonne anzubeten oder ihr zu opfern; diess ist das sicherste Kennzeichen des Ormuzdgläubigen [4]). Dabei wird sie von den Persern in dieser Zeit als der „grosse Gott“ bezeichnet, „durch dessen Machtwirkung Alles besteht“ [5]), als die „Gottheit des ganzen Orients“ [6]), und in einem Edikt des Sasanidenkönigs vom Jahre 348 wird für die Sonne Anbetung, für Feuer und Wasser bloss Verehrung von den Bewohnern des persischen Reichs gefordert [7]); wo sich der König als das Muster eines frommen Manns hinstellt, sagt er von sich, dass er der Sonne opfere und dem Feuer göttliche Verehrung erweise [8]), womit ohne Zweifel ein Gradunterschied in der Verehrung ausgedrückt werden soll. Dieses starke Hervortreten des Sonnenkults, in welchem die Sonne häufig an die Stelle des höchsten Gottes tritt, ist ein Zeichen, dass die Sasanidenzeit den Standpunkt der ethischen und geistigen Begriffe vom Wesen des Göttlichen nicht mehr in jener Reinheit der früheren Zeit festzuhalten vermocht hat, ein Zeichen der Veräusserlichung der persischen Religion.

Dass die Sonne als besonders rein angesehen wurde, geht aus einer Bemerkung des Herodot hervor, welcher sagt, dass die Perser den Aussatz als eine Strafe für eine Vergehung gegen die Sonne ansehen; der Aussatz wird nämlich nach eben dieser Stelle für die grösste Unreinheit angesehen [9]). Das Gleiche liegt auch in der Ceremonie des Omomiopfers bei Plutarch [10]). Sie war ferner von grosser Bedeutung für das Leben der Menschen, namentlich für das Gelingen von Unternehmungen: Xerxes beim Uebergang über den Hellespont wartet damit bis zum Aufgang der Sonne, opfert ihr dann und betet zu ihr [11]); ebenso Kyros bei seinem Festzug, und Curtius sagt diess ausdrücklich, dass die Perser nach altem Brauch erst nach Sonnenaufgang ausrücken [12]). Ebenso gibt bei dem Gottesurtheil, durch welches Darius I. König wird, der Sonnenaufgang das

---

1) Cyrop. VIII, 3, 24; VIII, 7, 3. — 2) Herod. I, 131. — 3) s. die Belege oben S. 59. — 4) Acta Martyr. S. 22. 24. 25. 98. 76 u. s. w. ebenso Sozomenus Hist. Ecclesiast. II, 9. 10 ed. Valesius. — 5) Act. S. 33 u. 22. — 6) Act. S. 24. — 7) Act. S. 117. — 8) Act. S. 227. — 9) Herod. I, 138. — 10) s. oben S. 60. — 11) Herod. VII, 54. — 12) Curtius III, 7.

Zeichen [1]). Auch wird bei der Sonne häufig geschworen [2]). Sie ist das Abzeichen der Herrschaft: auf dem Zelt des Königs glänzt ein in Krystall gefasstes Bild der Sonne [3]), und desshalb wird sie in der Sasanidenzeit für die Gottheit des Königs angesehen [4]).

2. Das Feuer.

Die höchste Verehrung nach dem grossen Licht am Himmel genoss das Licht auf Erden, das Feuer; denn es hat die gleiche Wirkung wie die Sonne, das beängstigende Dunkel der Nacht zu verscheuchen, und in dieser Eigenschaft ist es ein Ersatz für die Sonne. Es ist ausserdem nicht nur das reinste und geistigste unter den sinnlichen Gegenständen, wesshalb es für ein Bild der Gottheit galt [5]), sondern hat auch reinigende Kraft. Daher war es dem Iranier, der allen diesen Eigenschaften und Wirkungen einen unendlichen Werth beilegt, etwas an sich Erfreuliches, Heiliges und Göttliches. Den gleichen Eindruck wie auf den Menschen macht es aber nach dem iranischen Glauben auch auf die Götter: der Glanz des brennenden Feuers erfreut sie, zieht sie an und ruft sie herbei. Daher ist es ein Verdienst gegen die Götter, das heilige Feuer anzuzünden. Somit nimmt das Feuer eine doppelte Stellung in der persischen Religion ein: es ist erstens Gegenstand der Verehrung, zweitens Mittel und Vehikel der Ehrenbezeugung für andere Gottheiten im Kultus. Hierher gehört bloss die erste Seite. Die Verehrung des Feuers ist sich immer gleich geblieben; wenigstens stimmen die Angaben aus allen Zeiten zu einander. Schon Herodot berichtet, dass die Perser das Feuer für einen Gott halten, wie er sich griechisch ausdrückt [6]); ebenso Xenophon [7]), Diogenes Laertius [8]), und in den Clementinischen Homilien wird es sogar ein „himmlischer Gott" genannt [9]). Die bei Xenophon so viel erwähnte Hestia, zu welcher Kyros noch vorher als zu Zeus betete, ist natürlich auch nichts Anderes, als das Feuer; sie heisst hier oft „die von den Vätern ererbte" [10]). Als Gegenstand der Verehrung kommt es in den Akten der persischen Märtyrer sehr häufig vor [11]), doch weniger als eigentlicher Gott, dem geopfert werden musste, denn als ein heiliges, verehrungswürdiges Wesen. Was Julius Firmicus [12]) in einer sehr dunkeln und überdiess corrupten Stelle von der doppelten Natur sagt, unter welcher sich die Perser das Feuer vorstellten, ist entschieden unpersisch, und wäre überdiess zu unsicher, um daraus einen Schluss zu ziehen.

Das Feuer ist seinem Wesen nach rein und reinigend; es ist desshalb eine Sünde, auf welche der Tod gesetzt ist, irgend etwas

1) Herod. III, 84; Ctes. Pers. 15. — 2) Curtius IV, 55; Act. Martyr. S. 192. — 3) Curtius III, 7. — 4) Act. Martyr. S. 155 regis regum numen. — 5) s. oben S. 45. — 6) Herod. III, 16. — 7) Cyrop. VII, 5, 22. — 8) Prooem. Segm. 6. — 9) Clement. Rom. homil. IX, 6 ed. Dressel. — 10) Cyrop. I, 6, 1; VII, 5, 57. — 11) Act. Martyr. S. 90. 112. 117. 227. — 12) Jul. Firmicus de errore prof. rel. cap. 5 ed. Münter.

Unreines an dasselbe zu bringen, es mit dem Mund auszublasen [1]), oder es gar mit Todten in Berührung zu bringen, einen Leichnam damit zu verbrennen [2]). Wenn nun diess für alles Feuer überhaupt gilt, so versteht es sich doch von selbst, dass man nicht umhin konnte, das Feuer für den gewöhnlichen häuslichen Gebrauch zu verwenden. Theils aus diesem Grund, um ein ganz reines Feuer zu haben, theils aber auch, weil man die wohlthätige Wirkung des Feuers nicht unterbrochen wissen wollte, was natürlich bei dem gemeinen, dem Zufall ausgesetzten Feuer häufig geschah, wurde durch eine besondere Veranstaltung dafür gesorgt, dass ein ganz reines, nie ausgehendes Feuer brannte, und dieses war das sogenannte heilige [3]), oder wie es Curtius [4]) nennt, das heilige und ewige, oder unauslöschliche [5]) Feuer. Dieses wurde theils auf beweglichen Altären herumgetragen, wovon wir bei Xenophon wohl die ältere Sitte finden, dass es bei dem Festaufzug nach den Opferthieren und dem heiligen Wagen, aber vor dem König auf einem grossen Heerd hergetragen wurde [6]), während es nach Curtius [4]) am Ende des alten Perserreichs vor dem ganzen Festzuge kam, auf silbernen Altären; — theils aber hatte es einen bleibenden Sitz, wo es verehrt wurde in abgeschlossenen, heiligen Räumen, den Pyrätheen, wie sie Strabo nennt [7]), welche noch Agathias als zu seiner Zeit bestehend erwähnt [8]). Nach Herodot [9]) und Xenophon [10]) wurde dem Feuer geopfert; dieses Opfer besteht nach Strabo darin, dass man zu dem Feuer trockene Holzscheite ohne Rinde zulegt und Oel darauf giesst, indem man es nicht anblase, sondern anfache [11]). Ebenso drückt sich auch Maximus von Tyrus aus; die Priester, sagt er, opfern dem Feuer, indem sie ihm die ihm zukommende Nahrung darbringen und dazu sprechen: „Iss, Gebieter Feuer“ [12]). Demnach ist wahrscheinlich, dass die Perser dem Feuer nicht die sonst üblichen Gegenstände des Opfers, Weizen, Wein, Vieh, Rosse, dargebracht haben werden, sondern statt dessen nur für eine reine, helle, möglichst grosse Flamme sorgten, wie aus den Worten Strabos zu ersehen ist. Dabei werden die Priester die üblichen Gebete und Anrufungen gesprochen haben. Dass dem Feuer auch ein Einfluss auf die Verhältnisse und Geschicke der Menschen zugeschrieben wurde, zeigt das Gebet des Darius, welches er neben Sonne und Mithra an das Feuer richtet um Verleihung von Muth und Tapferkeit an sein Heer [13]). Der Schwur, welcher beim heiligen Feuer gethan wird, ist ein sehr gewichtiger [14]).

---

1) Strabo XV p. 1065. — 2) Herod. III, 16; Ctes. Pers. 57; Nicol. Dam. frgm. 68. — 3) Diodor. XVII, 114. — 4) Curtius III, 7; IV, 48. — 5) Strabo XV p. 1066 cf. Priscus frgm. 31 bei Müller (um 450 nach Chr.). — 6) Cyrop. VIII, 3, 9. — 7) Strabo XV p. 1066; Pausanias V, 27, 3. — 8) Agath. II, 25. — 9) Herod. I, 131. — 10) Cyrop. VII, 5, 57. — 11) Strabo XV p. 1065. — 12) Maximus Tyrius dissertat. VIII, 4 ed. Reiske *Πῦρ δέσποτα, ἔσθιε.* — 13) Curtius IV, 48. — 14) Curtius IV, 55.

3. Das Wasser.

Wie das Feuer, so ist auch das Wasser von Natur etwas Reines und Klares und hat ebenso wie jenes reinigende Kraft [1]). Dazu kommt, dass es das Wohlsein von Menschen und Thieren fördert, in der Hitze erfrischt, das Wachsthum der Pflanzen, die Fruchtbarkeit der Felder und das üppige Grün der Weiden bewirkt. Alles das waren für den Iranier sehr hohe und heilige Wirkungen, und so genoss das Wasser wohl nicht viel geringere Verehrung als das Feuer. Ein Gott geradezu wird es nur von Diogenes Laertius genannt [2]), die hohe Verehrung desselben aber wird von der frühesten bis zur spätesten Zeit der griechischen Berichte in gleicher Weise bezeugt von Herodot [3]), Strabo [4]), den Akten der persischen Märtyrer [5]), welche übrigens den Unterschied zwischen der Anbetung der Sonne und der Verehrung des Feuers [6]) auch auf das Wasser anwenden, und von Agathias [7]). Da seine wohlthätigen Eigenschaften besonders am fliessenden Wasser hervortreten, so finden wir namentlich die Flüsse als Gegenstand der Verehrung [8]). Mit der Verehrung des Wassers scheint aber die Erzählung Herodots [9]) in Widerspruch zu stehen, wie Kyros das Meer durch Geisselhiebe und Hinablassen von Fesseln bestrafte, wobei die damit Beauftragten ausrufen mussten: „Salziges Wasser, der Gebieter legt dir diese Strafe auf — mit Recht opfert dir kein Mensch, da du ein heimtückischer und salziger Strom bist.“ Diogenes von Laerte berichtet von solchen, die über die Magie geschrieben haben, dass sie diese Angabe des Herodot als falsch bezeichneten, weil das Wasser eine Gottheit der Perser sei [10]). Allein die Angabe Herodots ist zu bestimmt, um sie als ungeschichtlich zu bezeichnen; sie findet aber auch ihre Lösung in sich selbst, in den Worten „mit Recht opfert dir Niemand“ u. s. w. Das Meer war demnach von der Verehrung des Wassers ausgeschlossen. Von Opfern, welche dem Wasser dargebracht wurden, spricht zuerst Herodot [11]), dann Strabo ausführlicher. „Wenn die Perser dem Wasser opfern, sagt dieser, so gehen sie zu einem See oder Fluss oder Quelle, graben eine Grube und schlachten in diese hinein, wobei sie sich aber hüten, in das Wasser Blut zu bringen, da diess eine Verunreinigung wäre. Dann legen sie das Fleisch auf Myrthen- oder Lorbeerzweige und die Magier berühren es mit dünnen Ruthen und singen ihre Anrufungen, indem sie Oel mit Milch und Honig gemischt zum Opfer ausgiessen, aber nicht in das Wasser, sondern auf die Erde; dabei halten sie lange Gesänge, indem sie einen Bund dünner Tamariskenstäbe in der Hand halten“ [12]). Anderswo [13]) erzählt Strabo, dass die Hyrkanier

1) Acta Martyr. S. 227. — 2) Prooem. Segm. 6. — 3) Herod. I, 131. — 4) Strabo XV p. 1064. — 5) Act. S. 112. 113. 245. — 6) s. oben S. 72. — 7) Agath. II, 24. — 8) Herod. I, 138 σέβονται ποταμοὺς μάλιστα; Clemens Alex. Protrept. p. 29 D ed. Sylburg. — 9) Herod. VII, 35. — 10) Prooem. Segm. 9. — 11) Herod. I, 132. — 12) Strabo XV p. 1065. — 13) Strabo XI p. 778.

an einem Ort, wo sich Flüsse von der hervorspringenden Felsenküste ins Meer hinabstürzen, was wohl ein gewaltiges Naturschauspiel darbot, ihr Opfer darbringen. Wegen seiner Reinheit und Heiligkeit durfte natürlich das Wasser so wenig als das Feuer verunreinigt werden. Herodot berichtet, dass die Perser in einen Fluss weder den Urin lassen, noch hineinspeien, noch die Hände darin waschen, und diess auch nicht von Andern zulassen [1]; Strabo setzt noch hinzu, dass sie sich nicht darin baden, nichts Todtes hineinwerfen und überhaupt Nichts, was man für unrein halte [2]; und noch im Sasanidenreich im 4ten Jahrhundert [3] und im 6ten [4] waschen sie nicht ihr Angesicht damit, berühren es auch nicht, ausser zum Zweck des Trinkens und der Pflege der Pflanzen.

4. Die Erde.

Heilig war ferner auch die Erde, denn ihr verdankt der Mensch sein ganzes leibliches Dasein mit allen dessen Wohlthaten, Freuden und Genüssen; sie bewirkt die Fruchtbarkeit des Getreides und der Bäume und nährt das Vieh, und wie hoch der Iranier das anschlug, ist ja hinlänglich bekannt. Herodot zählt sie unter den Gegenständen auf, welchen die Perser opfern [5], Strabo folgt ihm hierin [6], und bei Diogenes Laertius heissen Feuer, Erde und Wasser die Götter der Perser [7]. Aus Xenophon [8] darf man wohl schliessen, dass ihr hauptsächlich Weihgüsse dargebracht wurden. Nach den Akten der persischen Märtyrer scheint sie bei den Sühnungen und religiösen Reinigungen eine Rolle gespielt zu haben [9]. Auch die Erde darf wegen ihrer Heiligkeit nicht verunreinigt werden, eine Verunreinigung aber wäre, wenn man die Leichname in ihr begraben würde; daher die eigenthümliche Bestattungsart, welche das zoroastrische Gesetz verlangt und die wir später kennen lernen werden.

5. Die Luft.

Eine reinigende Wirkung und einen wohlthätigen Einfluss auf die Gesundheit, namentlich in einem so heissen Land wie Iran, haben endlich auch die Luft und die Winde, daher auch diesen die Iranier ihre dankbare Verehrung nicht versagten, wie schon Herodot und nach ihm Strabo [10] bezeugen. Den Grund dieser Verehrung geben die Magier selbst in den Akten der persischen Märtyrer an, „weil die Menschen von der Luft heitere und helle Tage erwarten“ [11].

---

1) Herod. I, 138. — 2) Strabo XV p. 1066. — 3) Act. Martyr. S. 181. — 4) Agath. II, 24. — 5) Herod. I, 131. — 6) Strabo XV p. 1064. — 7) Prooem. Segm. 6. — 8) Cyrop. III, 3, 22. — 9) Act. Mart. S. 227 sagen die Magier: „wir können der Erde nicht dienen für die Reinigkeit, die sie (den Verunreinigten) wieder schenkt“, so übers. v. Kleuker Anh. I, 1, S. 299. — 10) Herod. I, 131; Strabo XV p. 1064. — 11) Act. Mart. S. 227. Kleuker Anh. I, 1 S. 299 übersetzt „der Luft dienen, für den Frieden, den sie uns verschafft“, was aber keinen rechten Sinn gibt.

6. Mond und Sterne.

Wie die Sonne, so wurden auch die glänzenden Lichter des Himmels, welche das Dunkel der Nacht verringern und den Menschen durch ihre Pracht erfreuen, für heilig und anbetungswürdig gehalten. Vor allen natürlich der Mond. Er gehört mit der Sonne und den andern Naturgegenständen zu „den Söhnen Gottes“ [1]). Seine Verehrung bezeugt schon Herodot [2]) und nach ihm Strabo. Später finden wir ihn häufig mit der Sonne zusammengestellt, in den Akten der persischen Märtyrer [3]) und bei Ammianus Marcellinus, bei welchem sich die Sasaniden-Könige „Brüder der Sonne und des Monds“ nennen [4]). Ueber ein Opfer, welches dem Mond dargebracht wurde, erfahren wir Näheres aus Nikolaus Damascenus. Dieser erzählt, der Perser Oebares gab vor, er wolle dem Mond die hergebrachten Opfer zur Nachtzeit darbringen und bat den Kyros den Aelteren um Weihrauch, Wein, Diener und Decken, und was er sonst brauchte [5]).

Die Sterne gewähren noch die besondere Wohlthat, dass sie, wie wir oben (S. 41) gesehen haben, dem Wanderer in der Wüste, wenn der Weg durch Sandstürme verschüttet ist, die rechte Richtung zeigen und ihn vor dem Untergang bewahren. Die Schöpfung der Sterne durch Ormuzd ist ausdrücklich erwähnt in dem bekannten Abschnitt des Plutarch; sie fällt zwischen die der 6 grossen und der 24 kleineren Genien „dann schmückte Ormuzd den Himmel mit Sternen, einen Stern aber setzte er zum Wächter und Vorschauer für alle ein, den Sirius“, welcher demnach wohl besonders verehrt wurde. Auch nach den Akten der persischen Märtyrer gehören die Sterne zu den persischen Gottheiten [6]) und bei Ammianus Marcellinus nennt sich Sapor particeps siderum neben „Bruder der Sonne und des Monds“ [7]), womit er sich selbst als göttliches Wesen zu bezeichnen beabsichtigt. — Hiemit ist die Reihe der guten Gottheiten des zoroastrischen Glaubens geschlossen.

b. Die Gottheiten der Finsterniss.

1. Ahriman.

Dem Reich des Lichts steht das Reich der Finsterniss gegenüber und wie für die Iranier das Licht der Inbegriff alles Wohlthätigen, Heilsamen, Guten, war, so die Finsterniss der Inbegriff alles Schädlichen und Schlechten, indem hier der Begriff des Unreinen als der höhere vom sinnlichen Uebel zum moralischen ebenso überleitet, wie der Begriff des Reinen bei den Vorstellungen vom Guten und dem Licht. Der Fürst der Finsterniss ist Ahriman.

---

1) Act. Mart. S. 245. — 2) Herod. I, 131; Strabo XV p. 1064. — 3) Acta Mart. S. 136. 153. 219. — 4) Ammian. Marc. XXIII, 6; XVII, 5. — 5) Nicol. Damasc. frgm. 66 p. 401 bei Müller. — 6) Act. Mart. S. 219. — 7) Ammian. XVII, 5.

Seine Stellung im zoroastrischen System ist daher die des direkten Gegensatzes zu Ormuzd, wie diess aus der Darstellung des Plutarch klar erhellt. Er ist nach dieser das Prinzip des Bösen, welches dem zum Rechten und Geraden führenden Prinzip widerstrebt, also der Widersacher des Ormuzd. Diese Vorstellungen hat man wohl immer mit Ahriman verbunden, wenn sich auch in seinem Verhältniss zu Ormuzd später etwas verändert hat, und wir dürfen von allen Nachrichten über ihn Gebrauch machen, da sie alle übereinstimmen. Sein Wesen wird bei Plutarch dadurch bezeichnet, dass, wie Ormuzd dem Licht, so er der Finsterniss gleiche und aus der Finsterniss geboren sei. Wenn Ormuzd in den Höhen des Himmels thront, so muss er wohl seinen Sitz in der Tiefe haben, jedenfalls einmal auf dieser Erde, wo er sein Wesen treibt; ob ihn aber die Perser in einer Art Unterwelt gedacht haben, ist nicht recht deutlich. Bei Hippolytus [1]) heisst er dem „himmlischen" Ormuzd gegenüber der „chthonische", und schon Herodot, der ihn nicht nennt, berichtet von „einem Gott, der unter der Erde sein soll", welcher als ein schrecklicher Gott vorgestellt worden sein muss [2]); auch halten ihn die Griechen, Plutarch und bei Diogenes Laertius [3]) Aristoteles für ihren Hades. Obgleich es an sich wohl denkbar ist, dass diese Vorstellung iranisch sei, so muss man dabei doch immerhin bedenken, dass die Griechen einen schrecklichen, verderblichen, namentlich einen Todesgott sich nicht anders denken konnten, denn als einen unterirdischen, als Hades. Das Feld der ahrimanischen Thätigkeit ist aber jedenfalls die Erde und die Menschenwelt. Als Widersacher des Ormuzd und Fürst der Finsterniss ist er daher selbst der Böse, „der böse Dämon", wie er bei Aristoteles und andern von Diogenes an der angeführten Stelle beigezogenen Schriftstellern heisst; desshalb nennen ihn auch die Christen Teufel oder Satanas [4]). Er hat seine Freude daran, Schaden anzurichten, das Gute durch seine Einmischung zu verderben, daher heisst er bei Agathias „der ganz Schlimme und Tödtliche" [5]). Von ihm kommt es, dass das Gute nirgends rein und vollkommen auf der Welt ist, sondern immer nur mit Bösem gemischt [6]). Er bringt Seuche und Hungersnoth, überhaupt Unglück aller Art in die Welt, so dass der Iranier, wenn ihm etwas Schlimmes widerfuhr, ihn als Urheber desselben betrachtete. So lässt Plutarch den Darius beim Empfang der Nachricht vom Tod seiner gefangenen Gemahlin ausrufen: „Wehe über den Dämon der Perser, wenn sie nicht nur gefangen, sondern nicht einmal ehrenvoll bestattet ist." Worauf der Eunuche erwidert: „Was die Bestattung betrifft, so hast du keinen Grund, den schlimmen Dämon der Perser zu beschuldigen;

---

1) Hippolyti refutt. I, 2. — 2) Herod. VII, 114; über dieses Menschenopfer, das ihm dargebracht wird s. unten. — 3) Prooem. Segm. 6. — 4) Acta Martyr. S. 181; Theodor v. Mopsvesta bei Photius Bibl. cod. 81 p. 63 ed. Bekker. — 5) Agath. II, 24. — 6) Plut. de Iside 47.

denn sie entbehrte nichts"[1]). Dieser schlimme Dämon *κατ' ἐξοχήν* ist gewiss Ahriman, und der Dämon der Perser heisst er wohl, weil gerade die Perser als die Anhänger seines Todfeinds Ormuzd unter seinem verderblichen Treiben besonders zu leiden hatten. Er ist aber nicht bloss der Urheber des Bösen, sondern auch des Unverstands und der Thorheit. Als Themistokles an den persischen Hof zu Artaxerxes I. kam, rief dieser aus: „Möchte doch Areimanios allen Feinden einen solchen Sinn geben, dass sie ihre besten Männer vertreiben"[2]). Dabei ist er aber ein gewaltiger und schrecklicher Gott, namentlich, wenn er zürnt. So sagt ein Sasanidenkönig aus dem vierten Jahrhundert: „Welcher Gott ist gütiger als Hormisdates oder gewaltiger als der erzürnte Harmanes?"[3]) Um sich gegen seine schädlichen Einflüsse zu schützen, wandte man abwendende Mittel an, Cerimonien, welche, wie es scheint, einen unheimlichen, schauerlichen Eindruck auf die Griechen machten. Unter diese rechnet Plutarch den priesterlichen Akt der Ausgiessung des mit Wolfsblut vermischten Homomi unter Anrufungen, richtiger Verwünschungen, des Hades[4]). Das Begraben von 7 lebendigen Knaben zur Versöhnung des unterirdischen Gottes ist, wenn anders Herodot den Zweck dieses Menschenopfers richtig aufgefasst hat, wohl schwerlich anders anzusehen, als für einen grausamen Einfall der Amestris, auf den sie unter dem Einfluss semitischer Kulte gekommen sein mag. Denn ein Versöhnungsopfer für die bösen Gottheiten war allen Spuren nach der iranischen Religion fremd. Noch ist endlich eine Stelle des Hippolytus zu erwähnen. Er erzählt nach Aristoxenus, einem Schüler des Aristoteles, und einem gewissen Diodor von Eretria, Pythagoras sei zu Zoroaster gekommen, welcher ihm auseinandergesetzt, dass zwei Prinzipien allem Seienden zu Grunde liegen, ein Vater und eine Mutter, jener sei das Licht, diese die Finsterniss; Theile des Lichts aber seien das Warme, das Trockene, Leichte, Schnelle; Theile der Finsterniss das Kalte, Nasse, Schwere, Langsame. Aus diesen bestehe die Welt, welche der musikalischen Harmonie gemäss sei. Es seien also zwei Gottheiten, eine himmlische und eine chthonische, und diese, welche zugleich das Wasser sei, lasse die Natur aus sich hervorgehen[5]). Dass solche Ideen dem zoroastrischen Glauben fremd sind, liegt auf der Hand; es ist einestheils eine Einkleidung der zoroastrischen Lehre in die pythagoreische von den zwei weltbildenden Principien, wie diess an einer andern Stelle des Hippolytus noch viel offenkundiger ist[6]), theils eine Vermischung des Begriffs vom Dunkel im iranischen Sinn mit demjenigen, welchen die vorderasiatischen Religionen (im Kybelekult) und die griechische (im Demeterkult) damit verbinden, den der zeugenden Naturkraft.

---

1) Plut. Alex. 30 *ὁ πονηρὸς Δαίμων Περσῶν.* — 2) Plut. Themistocl. 28. — 3) Acta Martyr. S. 227. — 4) s. oben S. 60; die abwendenden Mittel nennt Plutarch *ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά*. — 5) Hippolyti refutt. I, 2. — 6) Hippolytus VI, 23.

2. Die ahrimanischen Gottheiten.

Wie Ormuzd, so ist auch Ahriman mit einem Heer von Gottheiten umgeben, welche er sich zum Kampf gegen das Reich des Guten geschaffen hat. Als Ormuzd jene 6 grossen Genien, die sittlichen Mächte schuf, da schuf, heisst es bei Plutarch, Ahriman ebenso viele, „als jenen entgegenwirkende“ [1]; und als Ormuzd jene 24 untergeordneten Rangs schuf, „da schuf auch Ahriman jenen entgegen ebenso viele“. Ueber das Wesen dieser ahrimanischen Geschöpfe ist aber nichts weiter ausgesagt. Die Griechen früherer Zeit sprechen von diesen Dämonen nicht, was wohl darin seinen Grund hat, dass der Glaube an sie mit keinem in die Augen fallenden Kult verbunden war. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, das, was man bei Späteren darüber findet, nicht für ächt zoroastrische Lehre zu halten, wenn man nur Alles ferne hält, was mit dem späteren Magismus zusammenhängt, Stellen wie bei Clemens von Alexandrien, dass die Magier sich rühmen durch ihre Beschwörung und Zaubersprüche sich die Dämonen dienstbar zu machen, und dass sie sowohl Engel als Dämonen (im Zusammenhang = böse Geister) verehren [2]; oder, was Minucius Felix sagt, dass die Magier unter dem Beistand und Einfluss der Dämonen ihre Gaukeleien und Zaubereien machen [3]. Nur der Gegensatz von Engel und Dämonen ist persisch, die Verehrung der letzteren nicht. Ganz den Anschauungen vom Dunkel und dessen Geistern bei den Iraniern entsprechend beschreibt sie Minucius als Geister, deren Gebiet im Gegensatz zu den Himmelsgeistern die Erde sei, als unstät umherschweifend und als Feinde der Menschheit [4]. Ebenso gibt der Pseudocallisthenes in seinen wunderbaren Erzählungen, die ohne Zweifel aus der persischen Alexandersage genommen sind, Vorstellungen von den Dämonen, welche ganz das persische Gepräge haben. Auf seinem Zug nach Indien, erzählt er, traf Alexander wunderbare Bäume; als er diese umhauen lassen wollte, wurden die Leute, welche das thaten, von unsichtbaren Dämonen gegeisselt; sie hörten und spürten die Schläge, sahen aber Niemand. Und man hörte eine Stimme, welche sagte, wenn sie nicht davon ablassen, so werde das Heer sprachlos werden [5]. Eine Tochter Alexanders, erzählt er anderswo, hatte von einem wunderbaren, unsterblich machenden Wasser getrunken, worauf sie Alexander von sich schickte mit den Worten: „Du bist ein Dämon geworden, da du unsterblich gemacht bist.“ Sie aber ging hin in die Einöden unter die Dämonen. Denjenigen dagegen, welcher ihr das Wasser gegeben hatte, liess Alexander ersäufen, worauf er zu einem Dämon wurde und sich an einem Ort des Meers niederliess [6]. Die Dämonen treiben also ihr Wesen

---

1) *ὁ δὲ τούτοις, ὥσπερ ἀντιτέχνους, ἴσους τὸν ἀριθμόν.* — 2) Clemens Alex. Protrept. p. 39 C; Stromat. III p. 446 C. — 3) Minucius Felix Octav. cap. 26. — 4) ebendaselbst. — 5) Pseudo-Callisthenes II, 36. — 6) Pseudo-Call. II, 41

in Einöden und auf dem wüsten Meer; zugleich aber folgt daraus, dass böse Menschen zu Dämonen werden und deren Schaaren vermehren. Dass die bösen Geister in Einöden hausen, ist sehr bezeichnend für die iranische Anschauung. Es sind nämlich nicht bloss die Gefahren der Wüste und des Meeres, was diese Vorstellung hervorrief, sondern namentlich das bange, drückende Gefühl, welches den Iranier befiel, wenn er sich an einem Ort befand, der von Menschen und menschlichem Anbau, Thieren und Pflanzen, also von Allem, was Ormuzd Gutes geschaffen hat, entblösst war.

c. Der Kampf der beiden Reiche; die **gute** und **böse Schöpfung.**

Die ganze Götterwelt des Iraniers, wie sie uns nunmehr vollständig vorliegt, theilt sich also in zwei Lager, welche in fortwährendem Kampf miteinander liegen; auf der einen Seite steht Ormuzd mit seinen himmlischen Schaaren, auf der andern Ahriman als Anführer der bösen Geister. Von dem gegensätzlichen Verhältniss dieser beiden wissen, wie wir gesehen haben, viele Griechen; von einem eigentlichen Kampf sagt uns nur Plutarch, welche einzige Angabe aber an Gewicht viele andern aufwiegen würde. Dieser bezeichnet ihr Verhältniss als einen Kampf gegen einander, welchen er zunächst darin zu setzen scheint, dass Ormuzd wiederholt neue Götter schafft, natürlich gegen Ahriman, dieser dagegen jenen ormuzdischen Gottheiten seine Creaturen allemal in gleicher Zahl gegenüberstellt. Nachher, wo er von den vier Weltperioden spricht, sagt er bestimmter, dass die beiden in der gegenwärtigen gegen einander kämpfen und der eine die Werke des andern zerstöre. Wenn nun die letzten Worte, wie es scheint, die Art eben dieses Kampfes ausdrücken, und dieser in nichts Anderem besteht, als in dem gegenseitigen Zerstören ihrer Werke, so ist der Kampf deutlich kein direkter, indem sie nicht Person gegen Person kämpfen, sondern nur ein indirekter, indem jeder die Macht des andern dadurch zu untergraben sucht, dass er seine Werke beschädigt und vernichtet, und so sein Reich verringert und schwächt. Daher kommt es auch, dass nach den mythologischen Vorstellungen Ormuzd am Ende nicht dadurch siegt, dass er in offenem Kampf den Ahriman vernichtet; Ahriman geht vielmehr durch die Seuche und Hungersnoth, die er heraufbeschwört, selbst zu Grunde. Demnach entwickelt sich also der ganze Kampf der beiden Gottheiten nur an den von ihnen geschaffenen Reichen. Diese sind aber mit den von beiden geschaffenen Gottheiten noch nicht erschöpft, sondern sie erstrecken sich auch auf die Welt, und da die beiderseitigen Genien, wie wir gesehen haben, nur zur Hülfe und Unterstützung im Kampf von den beiden geschaffen werden, so ist es eigentlich allein die Welt, um welche sich der Kampf des Ormuzd und Ahriman mit ihren Heerschaaren dreht. Anders ist es ja auch, wenn man auf das Wesen der Religion zurückgeht, nicht denkbar: ein blosser

Prinzipienkampf der Götter für sich ohne Beziehung auf den Menschen wäre für jede Religion ein Unding, für die iranische aber vollends unmöglich. Denn wenn überhaupt die religiösen Vorstellungen, so weit sie im Kult zur Erscheinung kommen — die Mythologie ist davon auszunehmen — dem Bedürfniss des menschlichen Herzens ihre Entstehung verdanken, wenn die Götter eines Volks das ausdrücken, was ihm als wünschenswerth, heilig, gross und gut, und hinwiderum als das Gegentheil hievon erscheint, so ist diess vor allen Religionen bei der iranischen der Fall, in welcher ja der Mensch Alles in Beziehung zu seinem Wohl- oder Uebelergehen setzt, Alles unter dem Gesichtspunkt des — natürlich eben für ihn — Heilsamen und Schädlichen auffasst. Der Kampf der (für ihn) guten und bösen Geister muss sich also in letzter Beziehung eben um ihn, um sein leibliches und sittliches Heil drehen.

Der Schauplatz des Götterkampfs ist demnach die Welt, in welche der Mensch gestellt ist, und von der sein Wohlsein zunächst abhängt. Nicht bloss die heilsamen und schädlichen Vorgänge in der Natur werden den Einwirkungen guter und böser Geister zugeschrieben, sondern die Natur selbst, Thiere und Pflanzen zerfallen in zwei grosse Reiche, von welchen das eine dem Ormuzd, das andere dem Ahriman angehört. Die Entstehung dieser Reiche hat man sich wohl auf dieselbe Weise zu denken, wie die der geschaffenen Götterwesen: dass Ormuzd eine gute und reine Schöpfung hervorbringt, im Gegensatz hiezu Ahriman eine schlechte und unreine. Plutarch sagt, die Perser glauben, „dass von den Pflanzen die einen dem guten Gott angehören, die andern dem bösen Dämon, und ebenso von den Thieren z. B. die Hunde, Vögel und Landigel dem guten; dem bösen aber die Wasserigel [1]). Von den Pflanzen ist natürlich, dass die giftigen und schädlichen dem Ahriman angehörten, alle andern ohne Zweifel dem Ormuzd, unter ihnen besonders die, welche den Menschen und das Vieh ernähren, namentlich aber solche, welche im Kultus gebraucht wurden, wie Myrthe, Lorbeer, Tamariske und das Homomi. Daher der grosse Werth, den die Perser auf Baumpflanzung legten und die Ehrfurcht vor den schönen und grossen Bäumen. Herodot erzählt, Xerxes habe auf seinem Zug eine Platane von ausgezeichneter Schönheit getroffen; da habe er sie mit goldenem Schmuck geschmückt und einen seiner Unsterblichen zu ihrer Bewachung aufgestellt [2]). Als auf einem Feldzug des Artaxerxes, berichtet Plutarch, das Holz für den Bedarf des Heers aus einem königlichen Paradies genommen werden musste, wollten die Soldaten, obgleich sie dazu Befehl hatten, die prächtigen Bäume (Fichten und Cypressen) nicht umhauen [3]). Eine Platane und Rebe in Gold gearbeitet galt für ein sehr hohes Geschenk [4]).

1) Plut. de Isid. 46. — 2) Herod. VII, 31. — 3) Plut. Artax. 25. — 4) Herod. VII, 27.

Aus dem Thierreich gehörten also zur Schöpfung des Ormuzd Hunde und Vögel. Herodot berichtet, dass im Heer des Xerxes eine ungeheure Menge Hunde war [1]), und dass der Satrap von Babylon so viele Hunde hielt, dass vier grossen Flecken die Unterhaltung derselben als Steuer aufgelegt war [2]). Im Osten Irans hielt man die Hunde, wie wir sehen werden, für die Bestattung. Die Hochschätzung derselben schreibt sich wohl von dem früheren Nomadenleben der Iranier her, bei welchem sie für die Bewachung der Heerden vor wilden Thieren unentbehrlich waren; ausserdem brauchte man sie auch für die Jagd, eine für den Perser sehr wichtige Beschäftigung. Von den Vögeln wird namentlich der Adler als heiliger Vogel erwähnt; ein goldener Adler, welcher die Flügel ausspannte, war am Wagen des Perserkönigs angebracht [3]), und Kyros hatte zum Commandozeichen einen goldenen, auf einer langen Stange ausgebreiteten Adler [4]). Auch ist an die Stelle des Philo zu erinnern, in welcher der Kopf eines Falken das Symbol des Ormuzd ist [5]). Ausser diesen waren noch rein natürlich alle Thiere, welche des Menschen Wohl förderten, die Hausthiere und Heerden, welche ja auch geopfert wurden, namentlich aber das Ross [6]). Zu der ahrimanischen Schöpfung gehörten nach Herodot Ameisen, Schlangen und andere kriechende und geflügelte Thiere [7]). In einer Stelle der Akten der persischen Märtyrer steht in einer Anklage gegen die Christen: „sie glauben, dass die Reptilien, Schlangen z. B. und Skorpionen, nicht vom Teufel, sondern von Gott geschaffen sind" [8]). Agathias rechnet hiezu die meisten der kriechenden Thiere und alle reissenden, in der Wüste lebenden [9]). Die Ameisen werden auch von den Akten der persischen Märtyrer als ahrimanische Thiere genannt [10]), und von Plutarch noch die Mäuse [11]). Alle Thiere demnach, die dem Menschen entweder durch ihre Stärke und ihr Gift gefährlich oder unheimlich und ekelhaft sind, gehören zur unreinen Schöpfung des Ahriman.

d. Das innere Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd.

Wenn bisher von den beiden Reichen als zwei sich gegenüber stehenden Mächten die Rede war, so geschah diess noch ohne Berücksichtigung der Frage, in welchem inneren Verhältniss dieselben zu einander stehen? Es ist die Frage, ob die iranische Religion so, wie sie im religiösen Bewusstsein des Iraniers lebte, eigentlich Dualismus gewesen sei? Der prinzipielle Gegensatz von Licht und Finsterniss, Gutem und Bösem, in welchem Ormuzd und

1) Herod. VII, 187. — 2) Herod. I, 192. — 3) Curtius III, 7. — 4) Cyrop. VII, 1, 4. — 5) s. oben S. 50. — 6) Herod. III, 84. — 7) Herod. I, 140. — 8) Act. S. 181. — 9) Agath. II, 24. — 10) Act. S. 203. — 11) Plutarch *περὶ φόνου καὶ μίσους* p. 537 A ed. Wyttenbach.

Ahriman stehen, und die consequente Durchführung desselben nicht bloss in der Götterwelt, sondern auch in der irdischen Welt, die Zerspaltung alles Daseins in zwei Reihen legt diese Auffassung allerdings nahe, und wir finden sie schon bei den Griechen, welche häufig von zwei Uranfängen reden, einem guten und bösen, welche die Perser Ormuzd und Ahriman nennen; so Aristoteles, Hermipp u. A. bei Diogenes Laertius [1]); ebenso spricht auch Plutarch in der philosophischen Betrachtung, welche ihn auf die zoroastrische Religion führt, von den zwei Prinzipien, welche für die Erklärung der Welt angenommen werden müssten „den zwei entgegenstehenden Anfängen, den zwei sich bekämpfenden Mächten" und wie diese dann noch verschieden bestimmt werden könnten. Hippolytus [2]) und Damascius [3]), welcher die beiden Reiche „das zweifache System der höheren Mächte" nennt, scheinen auch darauf hinzuweisen. namentlich aber das abwechselnde Regiment des Ormuzd und Ahriman bei Theopomp [4]). Die letztere Angabe fällt hiebei am Meisten ins Gewicht, da sie einen Glaubensartikel der Perser geben will. Aber wenn man auch annimmt, dass diess wirklich zu Alexanders Zeit allgemeiner Glaube der Iranier gewesen sei, so ist es doch nicht mehr als eine mythologische Vorstellung von einem Verhältniss der Götter, welches in die Vergangenheit falle, jetzt also nicht mehr bestehe, während es für die Ermittlung des Inhalts des religiösen Bewusstseins gerade darauf ankommt, wie sich der Mensch in der Wirklichkeit auf seine Götter bezogen fühlt. Uebrigens bürgt uns auch Nichts dafür, dass dieses mit dem zoroastrischen System und den iranischen Grundanschauungen in keinem wesentlichen Zusammenhang stehende Mythologem nicht von irgend einem Magier nach dem Muster der chaldäischen Weltperioden erdichtet worden und höchstens der Glaube einer gewissen Schule oder Sekte gewesen sei. Was dagegen jene anderen Griechen betrifft, welche das zoroastrische System in Verbindung oder bei Veranlassung philosophischer Betrachtungen anführen, so liegt eben darin, dass sie nicht über die zoroastrische Lehre selbst etwas aussagen, sondern sie nur als Beispiel und Beleg für die verschiedenen möglichen Arten, das Entstehen und Bestehen der Welt zu erklären, beiziehen wollen, eine Hindeutung auf die richtige Auffassung solcher Berichte. Wenn man nämlich das zoroastrische System nur so im Allgemeinen und äusserlich betrachtet, namentlich aber wenn man es, wie jene, in der Absicht betrachtet, um damit, als mit abstrakten Kategorien, die Welt zu construiren, dann bietet sich diese Religion freilich als Dualismus dar, fragt man dagegen, in welchem Verhältniss sich der Iranier die beiden gedacht, oder um dem Wesen der Religion ent-

1) Prooem. Seg. 6. — 2) Hippolyti refutt. I, 2. — 3) Damasc. p. 260 cap. 125 ed. Kopp. — 4) Plut. de Isid. 47 für diese Nachricht ist Theopomp namentlich angeführt.

sprechender die Frage tiefer zu fassen, in welchem Verhältniss er sich zu den beiden Göttern gefühlt hat, ob beide für ihn gleiche Wesenheit und Substanzialität gehabt, so wird sich eine andere Antwort herausstellen. Auch die Griechen, wenn sie tiefer in jenes Verhältniss eindrangen — und es sind meist dieselben, welche für obige Ansicht angeführt wurden — waren für die richtige Auffassung desselben keineswegs blind. Plutarch unterscheidet an der angeführten Stelle zwischen denjenigen, welche jene zwei entgegengesetzten Prinzipien zu Göttern machen, wovon der eine der Urheber des Guten, der andere der des Schlechten sei, und denjenigen, welche den besseren „Gott", den andern aber (nur) „Dämon" nennen, wie Zoroaster der Magier. Was er selbst aber und mit ihm die zoroastrischen Magier unter Dämon verstehen, haben wir oben gesehen (S. 66), nämlich „ein Geschlecht in der Mitte stehend zwischen Göttern und Menschen", welches demnach nicht die volle Göttlichkeit, namentlich nicht die Macht besitzt, um für wirkliche Götter gelten zu können. Ebenso bestimmt dann Damascius im weiteren Verlauf den einen als Gott, den andern als Dämon; und Aristoteles sagt in einer Stelle seiner Metaphysik, welche jedenfalls dem blossen Bericht des Diogenes weit an Gewicht voransteht „die Magier setzen das, was zuerst erzeugt hat, als das Beste" [1]). Wenn wir hieraus auch nicht auf eine Entstehung Ahrimans nach Ormuzd schliessen dürfen, so liegt darin jedenfalls, dass Ormuzd der eigentliche Weltschöpfer ist, wie ja auch nach Plutarch er zuerst sich Götter schafft und Ahriman ihn nur nachäfft. Wie aber er es war, der am Anfang der Zeit die Welt ins Dasein gerufen hat, so bleibt er auch am Schluss dieser Zeit übrig, während Ahriman durch das Unheil, das er selbst heraufbeschworen, zu Grunde geht oder, nach Theopomp, den Kampf mit Ormuzd aufgeben muss, weil er ihm zu stark ist [2]).

Aus allen diesen Bestimmungen geht die Inferiorität des Ahriman aufs Deutlichste hervor und damit auch die seines Reichs gegenüber dem Ormuzdischen. Diess bestätigt sich, wenn man die beiden Reiche des zoroastrischen Systems im Allgemeinen vergleicht. Ormuzd nimmt darin von vorn herein eine so übergreifende Stellung ein, dass er unmöglich einen Gleichen neben sich haben kann. Wenn wir uns die hohen Anschauungen der Iranier von seiner Macht und Stärke, seiner Geistigkeit, Weisheit und Ewigkeit vergegenwärtigen — lauter Eigenschaften, die ebenso einer bösen Gottheit zukommen könnten und in einem dualistischen System zukommen müssten — und damit die dürftigen Vorstellungen von dem Wesen des Ahriman vergleichen, welche sich immer und immer nur um den Begriff des Schädlichen und Unreinen drehen, so kann kein

---

1) Metaphysic. XIII. 4. — 2) bei Plutarch; für diese Auslegung s. unten die Begründung.

Zweifel sein, wessen Wesen erfüllter, also auch realer ist. Wenn man dagegen einwenden wollte, dass die Perser vielleicht ebenso hohe Vorstellungen von Ahriman, wie von Ormuzd gehabt und nur die griechischen Schriftsteller, etwa aus Mangel an Verständniss, nicht so viel von Ahriman sprechen, so findet diess in dem weitern Grund gegen die Annahme eines Dualismus seine Erledigung, dass überhaupt das ahrimanische Reich theils in der Vorstellung bei Weitem nicht so ausgebildet, theils in der Wirklichkeit bei Weitem nicht so umfangreich war, als das ormuzdische, und daran sind gewiss nicht die Berichterstatter Schuld, denn es liesse sich für diese Ungleichheit kein vernünftiger Grund, nicht einmal der Zufall geltend machen. Der Lichthimmel des Ormuzd ist reich bevölkert mit Gestalten der verschiedensten Art, von welchen beinah jede wieder eine ganz individuell ausgeprägte Erscheinung darbietet, so ausser Ormuzd auch Mithra, Omanos, die vielen Genien mit ihren verschiedenen Wirkungskreisen; dann noch die Naturgottheiten. Das ahrimanische Reich dagegen ist im Vergleich hiemit sehr arm an Gestalten. Die 6 und dann wieder die 24 Geister, die Ahriman gegen Ormuzd schafft, sind hier blosse Zahlen, den ormuzdischen gleichgemacht, während wenigstens die 6 ormuzdischen Genien sowohl in der Vorstellung, als ihrem Begriff nach verschiedene Wesen sind; unter der Schaar jener Geister ist keiner, der sich als concrete, fassbare Gestalt aus den übrigen herausheben würde; sie sind kaum mehr als die Geister unseres heutigen Volks- und Aberglaubens. Ferner ist das ormuzdische Reich dem ahrimanischen an Umfang weit überlegen. Nicht bloss der ganze, weite, unendliche Himmel, alle Lichter des Himmels, Sonne, Mond und Sterne, sondern auch bei Weitem der grösste Theil der Erde gehört dem ormuzdischen Reich an. Da sich nämlich die Zugehörigkeit eines Gegenstands zu dem einen oder anderen der beiden Reiche einfach darnach bestimmt, ob derselbe dem Menschen heilsam oder schädlich ist, so ist natürlich, dass sich das Schädliche auf einen sehr kleinen Kreis der Natur reducirt, da der Mensch alle Kräfte der Natur und fast alle Naturgegenstände zu seinem Vortheil verwendet. Mit den aufgezählten Gegenständen der schlechten Schöpfung und den oben angeführten schädlichen Einflüssen der Landesnatur wird das ahrimanische Reich so ziemlich erschöpft sein.

Wenn hiemit als sicher angenommen werden kann, dass der zoroastrische Glaube kein Dualismus war, so liegt der Grund davon theils in der besonderen Art, wie dieser Glaube die Gegensätze näher bestimmt, theils aber in dem allgemeinen Wesen der Religion überhaupt. Wenn der eine der beiden Gegensätze als das Licht und das Gute, der andere als die Finsterniss und das Böse bezeichnet wird, so liegt schon hierin ganz a priori die Superiorität des ersten über das zweite. Wenn es sich nämlich hiebei um metaphysische Prinzipien handeln würde, so wäre das keineswegs

an sich klar; aber vom Standpunkt der Religion aus betrachtet, wo sich das Wesen der Gottheiten nach dem Bedürfniss des frommen Gefühls richtet, wo der gute Gott der ist, welcher das religiöse Gefühl befriedigt, der böse derjenige, welcher es stört und beängstigt, ist der gute Gott nothwendig mehr als der böse, jener ist das Wesenhafte für den Menschen, das Reale, dieser das, was nicht sein soll, das an sich Nichtige; von jenem weiss sich der Iranier von Natur und mit seinem ganzen Dasein abhängig, von diesem nicht, ausser sofern er sich selbst von ihm abhängig macht, ihm durch eigene Unreinheit verfällt. Für dieses religiöse Verhältniss des Iraniers zu beiden Gottheiten ist daher auch ganz bezeichnend, dass nur die guten Götter einen Kultus haben, die bösen aber nicht; denn im Kultus spricht sich immer das Gefühl der Abhängigkeit und das Bedürfniss des Herzens am deutlichsten aus. Nur zu den guten Göttern betete man in Iran, nur ihre Gunst suchte man sich durch Opfer zu gewinnen, die bösen Gottheiten aber suchte man durch Gebete von sich abzuhalten [1]).

Ueberhaupt aber ist der Dualismus eine religiöse Unmöglichkeit. Der Zweck der Religion ist, dass der Mensch bei einem jenseitigen, ausserhalb seiner gestellten Wesen die Beruhigung seines Gemüths findet, die er bei sich selbst nicht hat. Wie kann er aber diese Beruhigung finden, wenn ihm sein religiöses Bewusstsein in zwei sich gleich gegenüberstehende abstrakte Gegensätze zerfällt? Der abstrakte Dualismus, jeder Dualismus aber ist abstrakt, würde jeder wahren Religiosität den Tod bringen, und wenn er irgendwo rein festgehalten werden könnte, so würde er nothwendig zu einem unglücklichen Bewusstsein, zur Verzweiflung führen.

Wenn man nun gleich mit Sicherheit sagen kann, dass die zoroastrische Religion kein Dualismus war, so könnte es doch ziemlich schwierig erscheinen, nun positiv zu bestimmen, welches Verhältniss sich der Iranier zwischen Ormuzd und Ahriman gedacht hat? In dieser Bestimmung müsste auf der einen Seite die Uebermacht des guten Gottes bestimmt ausgedrückt, auf der andern der Grund dargelegt sein, warum trotzdem Ahriman noch immer existirt, warum Ormuzd ihn, der allein Schuld ist, dass das Reich des Guten sich nicht allenthalben verwirklicht, noch am Leben lässt, während es doch in seiner Macht liegt, ihn zu vernichten? Wollten wir uns aber auf Untersuchungen hierüber einlassen, so kämen wir erstens nicht weit, und würden uns zweitens mehr zu wissen vermessen, als der Iranier in der Zeit der Blüthe seiner Religion selbst gewusst hat. Von Reflexionen hierüber finden wir aus der alten Zeit Nichts; Ahriman mit seinen Schaaren war, obgleich er dem Ormuzd an Macht und Göttlichkeit nachstand, dennoch da,

1) vergl. die *ἀποτρόπαια*, welche nach Plutarch gegen Ahriman gerichtet werden.

aus dem einfachen Grund, weil das Uebel und das Böse einmal faktisch in der Welt war. Reflexionen über den Ursprung des Guten und Bösen sind für das fromme Bewusstsein durchaus nicht nothwendig, sondern nur die Erkenntniss, dass das Böse das ist, was nicht sein soll, und die Hoffnung auf ein endliches Aufhören desselben.

In der späteren Zeit aber haben sich die Vorstellungen von dem Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd etwas geändert, indem allerdings ein Zug nach Dualismus unverkennbar hervortritt. Wie wir schon bei Plutarch sehen, fing man an, bei den Persern über ihre Entstehung und den Grund derselben, und eben damit auch über ihr inneres Verhältniss zu spekuliren. Dadurch verwandelten sich jene lebensvollen Gestalten der religiösen Einbildungskraft in abstrakte, metaphysische Begriffe, die sich nun spröde gegenüberstanden; der Gegensatz wurde so sehr angespannt, dass er zum Dualismus hin seine Richtung nahm. Im ächt zoroastrischen Glauben ist Ormuzd der oberste Gott; wenn nun aber Ahriman so hoch hinaufgeschraubt wurde, dass er ein selbständiges, dem Licht ganz gleich gegenüberstehendes Prinzip der Finsterniss begründete, dann war jene Einheit, die man bisher in Ormuzd gehabt, verloren, und man war genöthigt, noch über Ormuzd und Ahriman hinaufzusteigen zu einer höheren Einheit. Wenn man aber einmal den Boden des Volksglaubens verlassen hatte, so war nicht nur der willkürlich dichtenden Phantasie, sondern auch den Einflüssen fremder, griechischer und indischer Spekulation Thüre und Thor geöffnet. Einen solchen, offenbar unter griechischem Einfluss entstandenen Versuch hat uns Damascius aufbehalten, der seine Nachricht von einem gewissen Eudemos, schwerlich dem bekannten Schüler des Aristoteles, haben will: „Die Magier, sagt er, und der ganze arische Stamm nennen das intellektuelle Ganze und Eine, die Einen Raum, die Andern Zeit; aus diesem habe sich der gute Gott und der böse Dämon, oder schon vor diesen, wie Einige sagen, Licht und Finsterniss ausgeschieden. Diese bilden, nachdem sich das ununterschiedene Wesen geschieden, das doppelte System der höheren Mächte; an der Spitze der einen stehe Oromasdes, an der der andern Areimanios“ [1]). Diess erinnert nicht bloss in den Gedanken, sondern auch in den Ausdrücken so sehr an die Spekulation des Plotin, dass es nothwendig für ein unter neuplatonischem Einfluss entstandenes Philosophem gehalten werden muss, wobei für uns nur das hieraus bemerkliche Bedürfniss nach einer höheren Einheit von Wichtigkeit ist. Ein Produkt der persischen Spekulation aber aus der Sasanidenzeit haben wir in dem Zaruam. „Theodor von Mopsvesta [2]) berichtet von einem abscheulichen Dogma der

---

1) Damascius p. 260 cap. 125 ed. Kopp. — 2) Theodor v. Mopsvesta bei Photius biblioth. cod. 81 p. 63 ed. Bekker.

Perser, welches Zarasdes eingeführt hat, von dem Zaruam, welchen er als Urheber von Allem einführt, und den er auch Schicksal nennt. In dem eiligen Streben, den Ormisdes zu gebären, habe dieser auch den Satanas geboren. Auch spreche er von der blutschänderischen Vermischung derselben.“ In diesem Philosophem fehlt es nun zwar nicht an einer höheren Einheit, dagegen ist das Irrationale, welches das Bestehen des Ahriman überhaupt in sich schliesst, hier nicht erklärt, sondern in den Zaruam hinausgeschoben, welcher aus einem ganz unbegreiflichen Grund durch eine Fehlgeburt den Ahriman hervorbringt. Eine Einheit wäre hiemit allerdings erreicht, aber was für eine! eine leere, inhaltslose Abstraktion, ein unpersönliches Wesen, welches weder Licht noch Finsterniss, weder gut noch böse ist, eine Art Fatum, welches Alles hervorbringt, aber gleich am Anfang einen unseligen, unerklärbaren Missgriff macht. Dass ein solches Wesen, ein Unding für jede wahre Religiosität, nie Gegenstand des eigentlichen Volksglaubens gewesen, vielmehr schon dessen allmählige Auflösung ahnen lässt, liegt auf der Hand.

(Schluss folgt.)

Die phönikische Opfertafel von Marseille nebst dem Bruchstück einer neuentdeckten Opfertafel von Karthago.

Uebersetzt und erklärt von **Ernst Meier.**

I. Vorbemerkungen.

Die Entdeckung der massilischen Opfertafel, die im Juni 1845 in der Altstadt von Marseille beim Abbruch eines alten Gebäudes aufgefunden wurde, bewirkte einen ganz neuen Aufschwung der phönikischen Studien. Hatten wir bis dahin meist nur kurze Grabinschriften und Votivsteine zu entziffern, wobei die Wiedererkennung grösserer Sprachproben, wie die der historisch wichtigen ersten kittäischen Inschrift und der literaturgeschichtlich höchst interessanten Elegie der Inschrift von Eryx noch nicht gelingen wollte, so erhielten wir jetzt plötzlich ein ganz neues, ungeahntes Material für die Forschung.

Leider hat die Inschrift, die über 900 Buchstaben enthält, etwa ein Viertel oder gegen 320 Buchstaben eingebüsst. Da jedoch der Inhalt aus lauter einzelnen gesetzlichen Bestimmungen besteht, wobei gewisse Worte und Wendungen regelmässig wiederkehren, so kann ein grosser Theil des Fehlenden mit Sicherheit, ein anderer wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit ergänzt werden. Dadurch sind die Lücken für das Verständniss minder empfindlich, als man auf den ersten Blick vermuthen könnte. Am meisten ist der verstümmelte Eingang zu bedauern. Hier fehlt offenbar eine ganze Zeile, die über die Zeit und die Veranlassung der Aufstellung dieses Denkmals vielleicht näheren Aufschluss gab.

Die ganze Inschrift, die jetzt nur 21 Zeilen hat, bestand ursprünglich wie die sidonische Grabschrift aus 22 Zeilen, eine Eintheilung, die offenbar nicht zufällig ist. Die Zeilen sind übrigens zum Theil viel länger, als die der sidonischen Inschrift und haben mehrfach über 70 Buchstaben enthalten. Der aus zwei Stücken bestehende Stein, nach französischen Angaben ein Cassis-Stein, wie er an der Rhonemündung bei Marseille gefunden wird, war hiernach ursprünglich ungleich breiter als lang, eine Form, die nicht gewöhnlich ist, aber doch auch sonst vorkommt, z. B. Citiens. 1 und 2. Gegenwärtig wird er im Museum zu Marseille aufbewahrt. Ein Gypsabguss davon befindet sich in Paris.

Was den Inhalt betrifft, so enthält die darauf befindliche phönikische Inschrift eine obrigkeitliche Verordnung über die Abgaben an Fleisch und Geld, welche den Priestern am Baalstempel zu Massilia von den verschiedenen Opferarten entrichtet werden sollten, sowie eine kurze Angabe über mangelhafte Opferthiere, die von den Priestern zurückzuweisen seien. — Unstreitig war diese Gesetzestafel im Heiligthume des Baal zu allgemeiner Kenntnissnahme öffentlich aufgestellt, wie auch sonst die Phöniken geschichtliche, politische und religiöse Urkunden gern in Tempeln niederlegten; vgl. Philo bei Euseb. 1, 9. Strabo III, 5, 5. Diod. 11, 26. Sie wurde gefunden unweit der Kirche de la Mayor, die, wie eine Sage meldet, einst ein Tempel der Artemis war. Diese Sage kann insofern geschichtlichen Grund haben, als die ältesten christlichen Kirchen überhaupt gern auf heidnischen Kultusstätten errichtet wurden, um so dem Volke die Umwandlung weniger fühlbar zu machen.

Die Stadt Massilia, von den Griechen *Μασσαλία* genannt, wurde der Ueberlieferung nach von den Phokäern zur Zeit ihrer Seeherrschaft um 600 vor Chr. am Ausfluss der Rhone gegründet [1]), und später, etwa um 546 von phokäischen Auswanderern, die vor den eindringenden Persern die Heimath verlassen hatten, verstärkt. Das benachbarte Karthago gerieth bald mit diesen unternehmenden Seefahrern in Streit, verband sich mit den Tyrrhenern (Etruskern) und griff sie an. Thukydides 1, 13 berichtet kurz: „Die Phokäer, welche die Pflanzstadt Massalia gründeten, gewannen ein Seetreffen gegen die Karthager.“ Diess geschah zur Zeit des Kambyses, um 536. Herodot 1, 166 bemerkt aber, dass dieser schwer erkaufte Sieg einer Niederlage nicht unähnlich gewesen, indem die Phokäer von 60 Schiffen 40 gänzlich verloren, und die übrigen 20 unbrauchbar wurden.

Beide Völker hatten ihre Kraft und Tüchtigkeit gegenseitig achten gelernt; beide erkannten, dass der Friede ihnen nützlicher sei, als ein fortgesetzter zweifelhafter Krieg um die Alleinherrschaft. Sie ertrugen sich daher neben einander, indem sie die Gränzen ihres Kolonialgebietes fest bestimmten, und so folgte auf diesen Kampf ein fester Friedens- und Freundschaftsbund, der ein paar Jahrhunderte lang dauerte, bis die Massilier im ersten punischen Kriege auf die römische Seite hinübergedrängt wurden.

In diese Zeit, von 500—300 vor Chr. fällt offenbar die Abfassung unserer Inschrift; denn sie setzt durchaus friedliche Beziehungen zwischen den beiden Handelsvölkern voraus. In Massilia

---

1) Der Name Massalia scheint nicht griechisch, sondern phönikisch zu sein = מַזָּל, arab. مَنْزِل Niederlassung, Wohnung, Herberge, indem die Karthager oder Tyrier einen so günstig gelegenen Punkt wohl nicht unbesetzt liessen. Daher denn auch gewiss von Anfang an Kampf gegen die Phokäer; vgl. Justinus 43, 3.

muss bald nach dem Friedensschlusse eine zahlreiche phönikische Bürgerschaft, wie in so vielen andern Handelsstädten, ansässig geworden sein und ungehindert den heimischen Kultus geübt haben, so dass wir mit grosser Wahrscheinlichkeit die Zeit zwischen 500 — 400 vor Chr. als die der Abfassung des Denkmals annehmen dürfen.

Die zwei Sufeten aber, welche erwähnt werden, sind nicht die oberste Staatsbehörde von Karthago, wie Movers meinte, sondern die Vorsteher der in Massilia wohnhaften Phöniken, die ebenfalls Sufeten oder Richter genannt wurden. Die hier ansässigen Phöniken (Karthager) müssen demnach so zahlreich gewesen sein, dass sie nicht nur einen eigenen Tempel und Kultus, sondern auch ihre eigene Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit hatten, wie diess aus unserer Opfertafel deutlich hervorgeht. Im Allgemeinen jedoch sind diese Verordnungen nicht in Massilia entworfen und hier zuerst aufgestellt, sondern sie sind unstreitig den meisten phönikischen und speciell den karthagischen Städten mit manchen kleinen Abänderungen gemeinsam gewesen. Das am Schluss dieser Abhandlung mitgetheilte Fragment einer zu Karthago gefundenen zweiten, bis auf Worte und Wendungen der massilischen ganz ähnlichen Opfertafel erhebt diese Vermuthung zu fast historischer Gewissheit.

Das Verständniss einer so alten Urkunde konnte natürlich erst allmälig wieder erschlossen werden. Auf die plumpe Mystifikation des Herrn Limbéry [1]), der einen Allianz- und Handelsvertrag zwischen Massilia und Karthago darin entdeckt haben wollte, folgten die Entzifferungs- und Erklärungsversuche von de Saulcy [2]), Judas [3]) und Bargès [4]), die zwar ebenfalls noch sehr ungenügend waren, aber doch bereits einiges Leichtere richtig erkannten.

Grössere Verdienste um die sprachliche und historische Deutung der Inschrift erwarben sich sodann Movers [5]), Munk [6]) und Ewald [7]); allein ich kann das Urtheil nicht unterschreiben, dass die Erklärung dieses Denkmals „schliesslich von Ewald in

---

1) Le Traité de Marseille, inscription phénico-punique, trouvée à Marseille en 1845, contenant etc. par Nicoly Limbéry. Algier, 1846. 4.

2) Sur une inscription phénicienne déterrée à Marseille en Juin 1845. Mit einem Facsimile der Inschrift. Mémoires de l'Acad. des inscript. T. XVII. Part. 1. Paris, 1847.

3) Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque. Mit 32 lith. Taf. Paris 1847.

4) Temple de Baal à Marseille, ou grande inscription phénicienne etc. Paris, 1847.

5) Phönizische Texte. 2. Theil: Das Opferwesen der Karthager. Commentar zur Opfertafel von Marseille. Mit einer lith. Tafel. Breslau, 1847.

6) Journal asiatique. Nov.-Déc. 1847.

7) Ueber die neuentdeckte phönik. Inschrift zu Marseille. Aus dem 4. Bd. der Abhandlungen der kön. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, 1849; vgl. auch Ewald's Jahrbb. 1849. S. 185 ff.

allen Hauptsachen ins Reine gebracht worden sei" (Ztschr. d. DMG. Bd. IV. 1850. S. 81). Vielmehr glaube ich den Beweis liefern zu können, dass das sprachliche und zum Theil auch das sachliche Verständniss, wie das kaum anders sein kann, noch sehr wesentlicher Berichtigungen bedarf, und hoffe, die Erklärung, die seit 15 Jahren vollständig geruht hat, in den folgenden Blättern einen Schritt weiter gebracht zu haben.

Insbesondere ist es mir durch wiederholte Beschäftigung mit diesem Gegenstande immer klarer geworden, dass die wirklichen, nicht sicher zu ergänzenden Lücken des Steins sich hauptsächlich im Anfang befinden. Die erste ganze Zeile, die fehlt, hatte etwa 54 Buchstaben. Die zweite, die jetzige erste, hat gegen 36 Buchstaben eingebüsst; dann Z. 3—9 jede Zeile 14—18 Zeichen, so dass hier bis Zeile 11 im Ganzen 195 Buchstaben fehlen. In der zweiten Hälfte dagegen waren von Anfang an die Zeilen im Allgemeinen etwas kürzer, als in der ersten, obwohl auch hier schon manche sehr kurz und doch vollständig sind, wie Z. 4 u. 8. Auch Zeile 2, an der nach Z. 19 nur ein einziges Wort fehlt, ist mit 26 Buchstaben abgeschlossen. Am kürzesten ist die 19te, die nur 22 Buchstaben hat und doch vollständig ist.

An den lückenhaften Stellen lassen sich — wie gesagt — die fehlenden Worte und Sätze mehrfach aus dem Zusammenhange mit ziemlicher Gewissheit herstellen, und diesen Versuch wird man um so weniger tadeln können, als von der Ergänzung zuweilen der Sinn des vorhandenen Textes abhängt, wie Z. 14—16; weshalb denn auch fast sämmtliche Erklärer hie und da einen solchen Wiederherstellungsversuch gewagt haben, freilich nicht immer mit Glück. Einige Buchstaben, welche 3—4 Worte bilden, bietet uns jetzt auch das Bruchstück der karthagischen Opfertafel zur Ergänzung der Massiliensis dar. Mögen einsichtige Fachgenossen entscheiden, wie weit die vorliegende Restauration gelungen!

Ich lasse zunächst den Text, in hebräische Quadratschrift umgeschrieben, folgen. Alles Eingeklammerte fehlt im Original und ist von mir ergänzt worden.

II. Text der Inschrift.

1a [ז המשחת אש צואת לחת לכהנם במשאת מבל-בלל אם צועת
אם שלם כלל אש נזבח אלם]

1b בת בעל [וז בעת המש] אתת אש ט[נא בת בעל לכל-המשא]תת
עת[חלק-]בעל השפט בן בדתנת בן בד[אשמן וחלצבעל]

2 השפט בן בדאשמן בן חלצבעל ו[חברנם]

I.

3 באלף כלל אם צועת אם שלם ככל לכהנם כסף עשרת X באחד
ו[ב]כלל יכן למעלת פן המשאת ז ש[אר משקל מאת וחמשם]

4 ובצועת קצרת ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמם ואחרי השאר
לבעל הזבח:

II.

5 בעגל אש קרני־לם במחסר באם ובמטא אם באיל כלל אם צועת
אם שלם כלל לכהנם כסף חמשת [באחד ובכלל יכן למעל-]
6 ת פן המשאת ז שאר משקל מאת וחמשם CL. ובצועת קצרת
ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמ[ם ואחרי חשאר לבעל הזבח]

III.

7 ביבל אם בעז כלל אם צועת אם שלם כלל לכהנם כסף שקל 1
זר׳ וו באחד ובצועת יכ[ן למעלה פן המשאת ז קצרת]
8 ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמם ואחרי השאר לבעל הזבח

IV.

9 באמר אם בגדא אם בצרב איל כלל אם צועת אם שלם כלל
לכהנם כסף רבע שלשת זר׳ [וו באחד ובצועת יכן למעל-
10 ת] פן המשאת ז קצרת ויצלת וכן הערת והשלבם והפעמם
ואחרי השאר לבעל [הזבח]

V.

11 [בצ]פר אגנן אם צץ שלם כלל אם שצף אם חזת לכהנם כסף
רבע שלשת זר׳ וו באחד וכן הש[אר לבעל הזבח]
12 לצפר אם קדמת קדשת אם זבח צד אם זבח שמן לכהנם כסף א׳
X. לבאחד . . . . .

VI.

13 [ו]לצועת אש יעמס פנת אלם יכן לכהנם קצרת ויצלת ו[ה]צועת
[יכן בשמ]
14 ן בלל ועל חלב ועל חלב ועל כל זבח אש אדם לזבח במנ[חת
אם מקנא אם צפר תמם יקרבו]
15 [ל]כל זבח אש יזבח דל מקנא אם דל צפר בל יכן לכהנ[ם לקחת]
16 כל מזרח וכל שפח וכל מרזח אלם וכל אדם מאש יזבח [במנחת
יתן לכהנם משאת]
17 האדם מהמת . משאת על זבח אחד כמדת שת בכתב[ת ובפס
ז ונענש]
18 ולמשאת אש איבל שת בפס ז ונתן לפי הכתבת אש [נכתב על
אבן ז עת חלקבעל השפט בן בדתנ]
19 ת וחלצבעל בן בדאשמן וחברנם
20 כל כהן אש יקח משאת ברץ לאש שת בפס ז ונע[נש וכמו כן א]
21 ף לבעל זבח אש איבל יתן את כ[ל מד]ת המשאת [על זבח אחד
לפי הכתבת אש שת בפס ז ונענש]

III. Uebersetzung.

1a. [Dies ist der Opferantheil, der geboten wurde den Priestern zu geben als Abgaben von jedem Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, das geopfert wird dahier]

1b. beim Tempel des Baal, [und diess die Taxe] der **Opfergaben**, welche auf-[gestellt wurde für alle Opfer-]gaben zur Zeit des [Chilqi-]baal, des Sufeten, des Sohnes Badtanits, des Sohnes Bad-[esmun's, und des Chalzibaal,]

2. des Sufeten, des Sohnes Bad-esmun's, des Sohnes Chalzibaals und [ihrer Genossenschaft.]

I.

3. Bei einem Stier als Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern zehn (X) Sekel Silber für eins. Und bei einem Vollopfer soll [ihnen] gehören noch über die Summe dieser Abgabe hinaus F[leisch, im Gewicht von 150 Sekeln,]
4. und bei einem Bittopfer die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die übrigen Theile des Fleisches sollen dem Inhaber des Opfers gehören.

II.

5. Bei einem Rinde, das Hörner hat ohne Beschädigung und ohne Anjochung, oder bei einem Hirsche als Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern fünf Sekel Silber [für eins; und bei einem Vollopfer soll ihnen gehören noch über]
6. die Summe dieser Abgabe hinaus Fleisch, im Gewicht von einhundert und fünfzig (150) Sekeln; und bei einem Bittopfer die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füsse [und die übrigen Theile des Fleisches sollen dem Inhaber des Opfers gehören.]

III.

7. Bei einem Schafbock oder Gaisbock als Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern 1 Silber-Sekel, 2 Zar für eins; und bei einem Bittopfer sollen [ihnen gehören noch über die Summe dieser Abgabe hinaus die kurzen Rippen]
8. nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füsse und die übrigen Theile des Fleisches sollen dem Inhaber des Opfers gehören.

IV.

9. Bei einem Schaflamm oder Gaisböckchen oder bei dem Jungen eines Hirsches als Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber [und] 2 Zar [für eins; und bei einem Bittopfer sollen ihnen gehören noch über]
10. die Summe dieser Abgabe hinaus die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füsse und die übrigen Theile des Fleisches sollen dem Inhaber des Opfers gehören.

V.

11. [Bei einem V]ogel des Nestes oder des Flügels (d. i. bei einem noch im Nest sitzenden oder schon beflügelten und fliegenden Vogel) als Dankopfer, sei es ein freiwilliges oder ein pflicht-

schuldiges, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber [und] 2 Zar für eins; aber es gehört das F[leisch dem Inhaber des Opfers.]

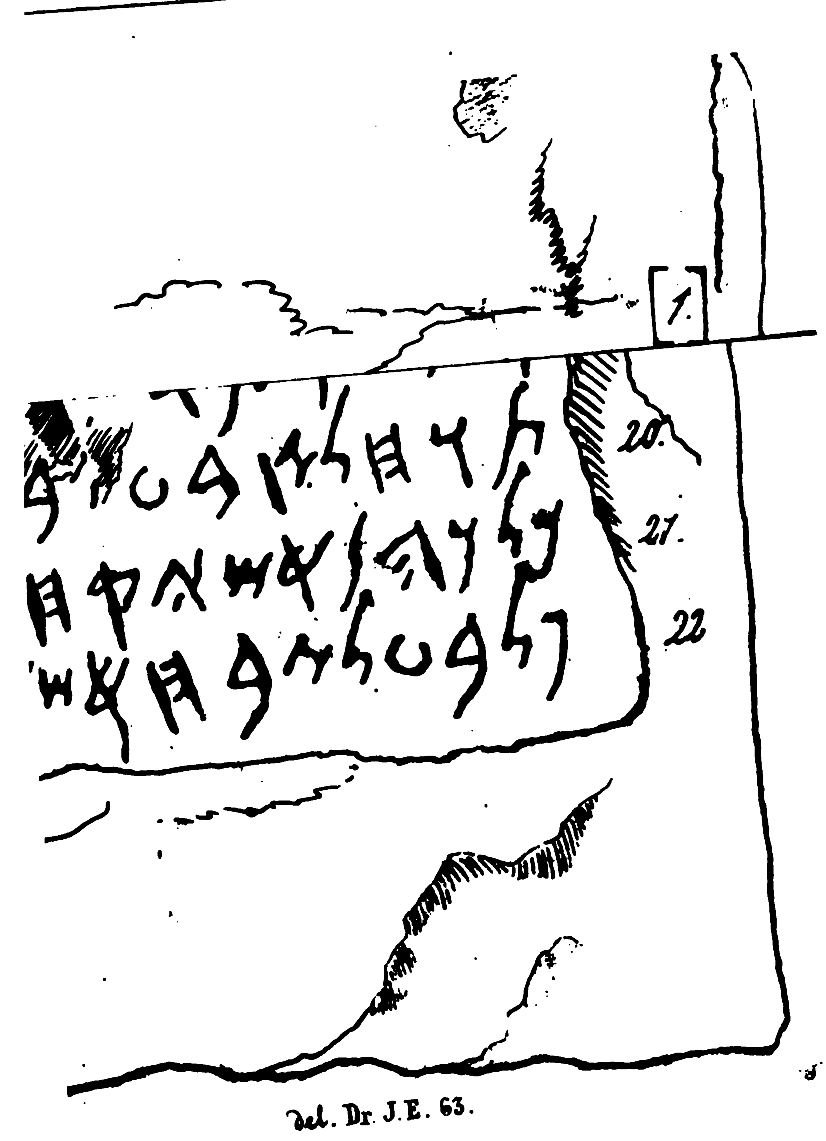
12. Bei einem Vogel, wenn du ihn vorher geweiht hast, sei es ein Opfer mit Speise oder ein Opfer mit Oel, gehören den Priestern 10 Silber-Obolus für eins . . . .

VI.

13. Bei einem Bittopfer, das man hieher bringt, sollen den Priestern gehören die kurzen Rippen nebst den Weichen; und das Bittopfer [soll sein mit Oel]
14. übergossen, und zwar bei jedem einzelnen Fettstücke. Und bei jedem Opfer, das Jemand opfern will als Opfer-[gabe, sei es Heerdenvieh oder Geflügel, so soll er es fehllos bringen.]
15. [Was betrifft] irgend ein Opfer, das man opfern will als ein mangelhaftes vom Vieh, oder als ein mangelhaftes vom Geflügel, so soll es den Priestern nicht zustehen, [anzunehmen]
16. irgend ein Aussätziges, noch irgend ein Räudiges, noch irgend ein Abgemagertes dahier. Jedermann aber soll von dem, was er opfert [als Opfergabe den Priestern eine Abgabe entrichten.]
17. Der Mensch, der da schmälert die Abgabe bei irgend einem Opfer nach dem Masse, das festgesetzt worden in der Vorschrift [und in dieser Bekanntmachung, der wird gestraft werden.]
18. Was aber eine Abgabe betrifft, die nicht festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht aufgestellt worden gemäss der Vorschrift, die [eingegraben worden auf diesen Stein, zur Zeit des Chilqibaal, des Sufeten, des Sohnes Bad-tani-]
19. t's, und des Chalzibaal, des Sohnes Bad-esmun's und ihrer Genossenschaft:
20. so wird [jeder Priester, der eine Abgabe nimmt, die hinausgeht über das, was festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, gestraft werden. [Ebenso aber]
21. auch, was betrifft den Inhaber eines Opfers, der nicht gibt das gan-[ze Ma-]ss der Abgabe [bei irgend einem Opfer gemäss der Vorschrift, die festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, der wird gestraft werden.]

IV. Erklärung.

Zeile 1—2. Die Ueberschrift, die leider unvollständig ist, enthielt die Angabe des Inhaltes und Zweckes, des Ortes und der Aufstellungszeit dieser Opfertafel. Es fehlt hier, wie schon bemerkt, die erste Zeile ganz. Die zweite beginnt mit בת־בעל, wobei בת als Accus. des Ortes zu fassen ist. Von ל ist nur der untere Querstrich noch sichtbar. Die nun folgenden Buchstabenreste restaurirt Movers zu אֲדֹן Herr. Allein der mittlere Strich kann der Richtung nach nicht Rest eines Dalet sein. Ich sehe in dem



del. Dr. J.E. 63.

Die Opfertafel von Carthago.

ersten senkrechten Striche den Schaft eines Vav; die beiden nächsten Striche lassen sich durch einen Querstrich zu einem regelmässigen Zain herstellen, so dass wir וז die Kopula und das defektiv geschriebene Pronomen demonstr. erhalten: „und diess-ist". Dann folgt ב und darauf ein leerer Raum für zwei Buchstaben, die nach der karthagischen Opfertafel עת waren, wodurch wir das Wort בעת erhalten. Nach dem arab. بَيْعَةٌ könnte es Verkaufung und daher etwa den Verkaufspreis, die Taxe bezeichnen. Vgl. den Anhang. — Die karthagische Tafel hatte sodann das Wort משׂאחת, das nach den vorhandenen Buchstaben und Buchstabenresten auch entschieden in der Massiliensis stand. Die Gaben müssten allgemein für Opfergaben stehen, wie der Singular im Neupunischen (Numid. 14 bei Judas) in dieser Bedeutung vorkommt: לעדן בעל מנך מַשְׂאֵת טִנֵּא „dem Herrn, dem Baal spendete eine Opfergabe Tinnê" (d. i. Tennes.)

Die nächsten drei Zeichen lauten in der karthagischen Recension noch etwas vollständiger אש טנא. Darauf folgt ein leerer Raum für etwa 12 Buchstaben, die ich zu ergänzen gesucht habe, indem ich lese:

וְז בְּ[עַת חמשׂ]אחת אַשׁ טְ[נָּא בת בעל לכל־המשׂא]חת

„Und diess ist die Taxe der Opfergaben, welche aufgestellt wurde im Hause des Baal für alle Opfergaben zur Zeit des —" u. s. w. Im Uebrigen werde ich Jedem dankbar sein, der mir einen besseren Zusammenhang für die Wortrümmer vorzuschlagen weiss.

Auf עת, zur Zeit, folgt der Name des einen Sufeten; allein die erste Hälfte der Zusammensetzung des Namens ist zerstört. Nach den übriggebliebenen unteren Zügen zu urtheilen, kann man am leichtesten חלץ oder חלק lesen. Im ersteren Falle würden beide Sufeten Chalzibaal geheissen haben, was nicht wahrscheinlich; daher die andere mögliche Lesart חֲלַקְבַּעַל vorzuziehen ist, um so mehr, da diess חֵלֶק Theil, Antheil, Zutheil, Glücksgabe mit dem בַּד im Namen seines Vaters und Grossvaters gleichbedeutend ist. Im Hebräischen würde der Name חִלְקִיָּה entsprechen. — Der Name Bad-Tanit und Bad-Esmun bedeutet: „Glück von der Tanit", einer kriegerischen Gestalt der Astarte, und „Glück von Esmun", dem Aeskulap der Phöniken. Dass בד nicht aus עֶבֶד verkürzt sei, wie Munk u. A. annehmen, hat schon Movers richtig angemerkt. — Der Grossvater des ersten Sufeten hatte diess בד gleichfalls in seinem Namen; die zweite Hälfte fehlt aber. Man kann Esmun wie Z. 2, Astarte wie Carth. 1, 4, oder Melqart wie Carth. 5, 4 suppliren.

Der Name des zweiten Sufeten חלצבעל die Rettung Baals, ist nach Z. 19 zu ergänzen. Er hiess demnach wie so oft bei Hebräern und Karthagern nach dem Grossvater. Der Schluss von

Z. 2 ist ebenfalls nach Z. 19 unzweifelhaft herzustellen. Auf Vav ist חברנם zu ergänzen, von חֶבְרוֹן Verbindung, Genossenschaft, im Hebr. nur als Personen- und Ortsname bekannt. Das Abstraktum bezeichnet dann aber wie so oft den Plural; vgl. פְּרָזוֹן die Herrschaft = die Herrscher, Richt. 5, 7. Das Suffix ist ם ָ-, nicht כֶם wie Ewald will, indem das demonstrative Nun bei Substantiven sonst nicht vorkommt. Die Genossen der Sufeten sind nicht etwa sämmtliche Gemeindeglieder, sondern die Mitvorstände dieser karthagischen Körperschaft in Massilia.

Was die erste ganz fehlende Zeile enthielt, lässt sich ungefähr wohl vermuthen. Sie muss im Allgemeinen den Zweck und Inhalt der Opfertafel angegeben haben, und wird demnach nach Form und Umfang wohl eine Fassung gehabt haben, die der oben S. 93 Zeile 1a versuchten Ergänzung nicht ganz unähnlich war. —

Auf diese Ueberschrift folgen nun sechs Gruppen von Opfergesetzen, indem zunächst die Abgaben bei Opfern vom Heerdenvieh, dann die von Vögeln angegeben werden, Zeile 3—12. — Von Zeile 13 an finden sich einzelne, besondere Verordnungen in Beziehung auf die Opfer, darunter namentlich auch die über unzulässige Opferthiere, Z. 15—16.

I.

Zeile 3—4. Der Stier, אלף, als das vorzüglichste Opferthier, steht hier wie in den hebräischen Opfergesetzen (3 Mos. 1, 5. 4, 3 u. s. w.) voran. Sodann werden durchgängig zwei besondere Opferarten unterschieden, nämlich צַוְעַת und שְׁלָם, die aber zugleich wieder unter dem allgemeineren Begriff von כָּלִל zusammengefasst werden, weshalb כלל, wie es stets bei שלם wiederholt wird, so auch dem Sinne nach zu צַוְעַת gehört. — Das hebr. כליל Vollopfer, Brandopfer = עֹלָה hat im Phönikischen die allgemeinere Bedeutung eines vollständigen Thieropfers überhaupt, und ist synonym mit זֶבַח Z. 4. 8. 14. 15, nicht aber, wie Blau (Ztschr. d. DMG. 1862, S. 442) will, gleichbedeutend mit תמים im alttestamentlichen Opferritual. — שְׁלָם bedeutet im A. T. Dankopfer, eigentlich Vergeltung, nicht „Friedensopfer" wie Movers übersetzt.

Schwieriger ist die Erklärung von צַוְעַת. Movers leitet es her von dem arab. نصع rein sein; נְצוּעָה verkürzt צוּעָה = צַוְעַת, Reinigung, daher etwa Reinigungsopfer. Allein von andern Bedenklichkeiten abgesehn, zeigt schon die scriptio plena das Unzulässige dieser Erklärung. Das Vav muss nothwendig Konsonant sein. Aus demselben Grunde ist die Ableitung von Hitzig und Blau, wonach צַוְעַת aus צועדת zusammengezogen und von צעד aufsteigen mit עֹלָה synonym sein soll, unzulässig. Munk vergleicht das äthiop. ሠዋዐ: opfern, verwandt mit זבח; allein das Wort muss eine speciellere Bedeutung haben, als die von Opfer überhaupt; denn ein „obligatorisches Opfer" kann es dieser Ab-

leitung nach nicht wohl bedeuten, so wenig als שלם an sich ein „freiwilliges Opfer" bezeichnet.

Richtiger vergleicht Ewald den Stamm צָוַע mit dem samaritanischen ࠑࠁࠏ (צבע) rufen, schreien; hebr. צָוַח schreien, صاح f. i. laut rufen, anrufen. Für den Uebergang von ע in ח vgl. נסע=נסח ausreissen; גבע und גבה hoch sein; רעב äthiop. ረኀበ: (rĕchĕba) hungern, חוּש=עוּש eilen; صوح =صوع ausdorren, trocknen, بعثر=بحثر trennen, zerstreuen; بعل c. ب hebr. בחל Ekel haben, نصع und نصح rein sein, u. s. w. Noch näher jedoch wäre zu vergleichen gewesen das äthiop. ጸውዐ: zavvéa (צָוַע) rufen, anrufen (z. B. Gott), und das demselben genau entsprechende hebr. שִׁוַּע um Hülfe rufen, שַׁוְעָה Hülfsgeschrei = phönik. צַוְעַת Hülferuf, verbunden mit einem Opfer, durch das man die göttliche Hülfe in Anspruch nimmt, also mit dem dabei zu supplirenden כָּלִיל ein Hülferuf-Opfer oder Bittopfer, und so verschieden von שׁלם, dem Dankopfer, das nach erfolgter Hülfe und Rettung gebracht wurde. Für den häufigen Uebergang von שׂ in צ vgl. שׂחק und צחק lachen; שׂכן und צפן verbergen; שׁוֹק, ساق=صاق Schenkel; שׁוּק Gasse, äthiop. ጽጐ: (zĕguĕ). سراط=صراط Weg; سار f. i. und صار f. i. gehen; سخن und صخن heiss; سقف und صقف Dach, u. s. w. Schon die arab. Scholiasten bemerken diesen öfteren Uebergang von س in ص.

Ewald fasst das Wort als Lobopfer im Sinne des hebr. תּוֹדָה; allein die Etymologie ist dieser Deutung nicht günstig; ausserdem bildet das Lobopfer keinen Gegensatz zu שׁלם, dem Dankopfer. Das Phönikische hat hier vielmehr einen bestimmteren Ausdruck als das Hebräische, das mit שֶׁלֶם ein Opfer sowohl für erreichtes, als auch für noch zu erreichendes Heil bezeichnet, wie aus 1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 24, 25. Richt. 20, 26. 21, 4, deutlich hervorgeht, so dass es für ein Dankopfer wie für ein Bittopfer stehen kann. Für letzteres hat das Phönikische den Ausdruck צַוְעַת (die Form wie das entsprechende שַׁוְעָה, עַוְלָה u. s. w.). Davon findet sich im Neupunischen als denominatives Verbum שׂבע, שׂבא (=צָוַע hebr. שׁוּע) ein Bittopfer bringen, ein bis jetzt nicht erkanntes Wort, das Ewald durch „himmlisch" und Levy durch „geloben" übersetzt, beides Bedeutungen, die ebenso unpassend, als unerweislich sind. — Die Bittopfer, besonders zur Abwendung von Unfällen dargebracht, waren die wichtigsten und galten

überhaupt für die ältesten Thieropfer bei den Phöniken (Porphyrius, de abstinent. IV, 15). Es konnten auch nur die höheren Thiergattungen, nicht aber Vögel dazu verwandt werden, wie zu einem שֶׁלֶם. Diess שלם hat sicher nicht, wie Ewald will, den blossen Begriff „einer Darbringung", sondern ist der Ableitung gemäss in dem bekannten alttestamentlichen Sinne als Dankopfer zu nehmen. — אם — אם, sive — sive, wie 5 Mos. 18, 3 u. s. w.

Die einfache Setzung des כֶּסֶף Silber anstatt שקל־כסף ein Sekel Silbers entspricht ganz dem hebr. Sprachgebrauche. — Die Bezeichnung der Zahlen durch Worte und dann durch Zahlzeichen ist allgemein phönikisch; vgl. die sidonische Grabschrift Z. 1. — Hinter באחר befinden sich zwei schräg über einander stehende Punkte, offenbare Trennungszeichen wie am Schluss von Zeile 4 und wie der einfache Punkt Z. 17. Zu vergleichen sind die über einanderstehenden Trennungspunkte im Aethiopischen, Samaritanischen und der hebräische Versabtheiler Sof-pasuq.

Bei dem nächsten Worte lesen Movers und Munk den zweiten, verwischten Buchstaben als He; es ist aber dem Zusammenhange angemessener mit Ewald Bet zu setzen: ובכלל „und bei einem Vollopfer". Diess muss aber, da es nach Z. 4 von dem Bittopfer unterschieden wird, für das kurz vorher genannte vollständigere שלם כלל stehen. Da hier ferner כלל dem צַוְעַת vorangeht, so ist aus der sonstigen umgekehrten Ordnung in Bezug auf die Wichtigkeit des Opfers kein sicherer Schluss zu machen, wie das Ewald gethan, obwohl sonst allerdings das Bittopfer das vorzüglichere gewesen zu sein scheint.

מעלת fassen Munk und Movers als Altar: „Das vollkommene Opfer rüstet man für den Altar". Ewald: „Stufe = Würde, wie دَرَجَة: beim gemeinen Opfer (כלל) sei nach der Würde der Opferart die Abgabe". Allein beide Auffassungen sind sprachlich schon anzuzweifeln und geben zudem einen sehr überflüssigen Sinn. Dem hebr. Sprachgebrauch gemäss ist vielmehr לְמַעְלַת wie לְמַעְלָה מִן 1 Chron. 29, 3, „über (etwas) hinaus = ausser dem, was" zu nehmen. — מִן ist wie فَنّ modus et ratio; فَنَّ II. eintheilen, in Klassen theilen; daher das Subst. Art und Weise, oder das Mass, die Summe. — מַשְׂאַת von נשא, Geschenk, Am. 5, 11; dann die Ehrenportion für den Gast, 1 Mos. 43, 34; daher endlich Abgabe, wie Ez. 20, 40. 2 Chron. 24, 6, 9. „bei einem Vollopfer soll [ihnen — den Priestern] gehören noch über das Mass dieser Abgabe hinaus Fleisch" u. s. w. Das demonstrative ז beim Feminin wurde wahrscheinlich זו oder זֹה gesprochen, indem die weibliche Endung ת wie im späteren Hebraismus (זֹה = זאת) abfiel, Ez. 40, 45. 2 Kön. 6, 19. Koh. 2, 2 u. s. w.; ähnlich wie die Substantive auf ût und ît diess t allmählig einbüssen. — Die auf ש folgende Lücke ist nach Zeile 6 so herzu-

stellen: שאר משקל מאת וחמשם. Es soll den Priestern gehören „Fleisch, im Gewicht (eig. ein Gewicht) von 150 Sekeln".

Die vierte Zeile enthält mehre dunkele, bis jetzt nicht verstandene Bezeichnungen, namentlich קצרת ויצלת, Fleischtheile, die bei einem Bittopfer den Priestern zukommen sollen. Movers nimmt sie als Passivformen, als Perf. Pu. und Imperf. Hof. „abgeschnitten wird sie [die Ehrenportion] und gebraten". Besser Munk und Ewald als Substantive: קצרת abgeschnittene Stücke; יצלת nach Ewald: Spenden, mit denen man Jemand zu verbinden sucht. Allein mit dieser Forderung, den Priestern noch unbestimmte „Stücke und Spenden" zu geben, wäre jeder Willkür und Erpressung Thür und Thor geöffnet, während die Opfertafel offenbar durch genaue Festsetzung aller Abgaben gerade jede Willkür der Priester wie der Opferbringer verhindern wollte. Demnach fasse ich קְצֵרֹת die kurzen — nach dem Arab. als die kurzen Rippen, vgl. قُصْرَى, قُصَيْرَى die zwei unteren, kurzen Rippen an jeder Brustseite, die die Hypochondrien oder Weichen berühren. Diese letzteren sind sodann durch יְצִלֹת bezeichnet: יָצַל=אָצִיל Seite, daher wie das genau entsprechende arabische إِطْلٌ, إِيْطَلٌ und أَيْطَلٌ die Weichen, übertragen wie صَفْقَةٌ die Hypochondrien, eig. Seite, wie طَفٌّ und طَفْطَاف.

Allerdings sollte man den Artikel erwarten wie an den andern Stellen, wo bestimmte Glieder und Fleischtheile genannt werden. Indess konnte der Artikel, den die Phöniken ohnehin sparsamer als die Hebräer gebrauchen, hier wie im Hebr. nicht selten deshalb fehlen, weil diese Namen in der Opfersprache für den angegebenen Begriff so fest und durch sich selbst schon so bestimmt waren, dass sie einer Hervorhebung durch den Artikel nicht bedurften. Aus demselben Grunde steht משאת Z. 17 ohne Artikel. Sonst könnte möglicherweise der Plural auch deshalb unbestimmt stehen, um „einige kurze Rippen", also wenigstens zwei, nebst den sich daran schliessenden Weichen zu bezeichnen, Jes. 65, 20. Ewald, Lehrb. § 278. Doch ist die erste Erklärung vorzuziehen.

Die Form ערת oder עלת Haut, ist weiblich oder vielmehr neutral, während das Hebr. nur die männliche Form עור kennt. Abweichend vom hebräischen Opfergesetz (3 Mos. 7, 8), wonach die Haut des Opferthieres dem Priester gehörte, sprach das phönikische Gesetz in Massilien dieselbe dem Darbringer des Opfers zu. — שְׁלַבִם sollen nach Ewald die Vorderfüsse sein, obwohl diese Bedeutung in keinem semitischen Dialekte nachzuweisen und um so gewisser zu verwerfen ist, als פְּעָמִם nicht „die Hinterfüsse", sondern die Füsse überhaupt sind. Im Hebr. hat פַּעַם Tritt, daher Fuss mehr poetische Bedeutung, Ps. 57, 7; 58, 11. Sprw. 29, 5; Jes. 26, 6; während es im Phönikischen allgemein

für רֶגֶל steht. Die übrigen Dialekte kennen das Wort nicht. — Das Subst. שֶׁלֶב oder שֶׁלֶב hat schon Movers richtig mit den arabischen Wörtern صُلْب, صُلُب, صَالَب Lende, zusammengestellt. Für den Uebergang von צ und ט vgl. صِرَاط und سِرَاط scharf; נתץ und נתס niederreissen, und vorher S. 99.

Das Maskulin. אחרם Stat. cstr. אֲחֵרֵי kann als Neutrum gefasst werden: das Andere = Uebrige des Fleisches, wie נגידים Edles, Redliches, Sprw. 8, 6. Sonst kann man den Plural auch fassen als: die andern — nämlich Stücke und Theile des Fleisches, was aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist. Möglicherweise könnte man aber auch אחרם lesen: die Hintertheile, die sich an die Lenden anschliessen. — Die appellative Bedeutung von בעל stimmt ganz zum hebr. Sprachgebrauche. Der Herr des Opfers ist der Inhaber, der Darbringer desselben.

II.

Zeile 5—6. — Als zweite Art von Opferthieren werden zusammengestellt עֶגֶל das männliche junge Rind, der junge Stier, und אַיָּל der Hirsch. Hirschopfer werden auch sonst bei vorderasiatischen Völkern erwähnt, z. B. von Porphyrius, einem geborenen Tyrier (de abstinent. II, 25). Derselbe erzählt namentlich (ebend. II, 56), dass in dem phönikischen Laodicea der Artemis (nach Andern der Athene) jährlich ein Hirsch geopfert wurde als stellvertretendes Opfer für eine Jungfrau, die man früher ihr dargebracht. Auch Jes. 40, 16 wird auf Wildopfer hingedeutet, obwohl sie im mosaischen Kultus nicht zulässig waren.

Die fünfte Zeile ist nach Munk die dunkelste von allen, und bietet allerdings noch immer mehre ungelöste Schwierigkeiten dar. Der Eingang lautet: בעגל אשׁ קַרְנֵי־לָם „bei einem Rinde, das Hörner hat". Der Stat. cstr. steht in seltener Weise wegen der engeren Verbindung, wofür sonst gewöhnlich, aber loser der der Stat. absol. gesetzt wird. Es findet sich aber ebenso und zwar gleichfalls vor einer Präposition Ps. 58, 5: חֲמַת־לָמוֹ „Gift haben sie wie Schlangen", vgl. Jes. 56, 10. Ewalds Lehrb. § 332. c. vgl. 289, b. — Die Deutungen von Movers und Munk sind verfehlt; ebenso die der drei folgenden Worte bei allen Erklärern. Ich glaube, dass sie zu lesen sind: בְּמַחְסֹר בְּאֹם וּמְטָא „ohne Beschädigung und ohne Anjochung", als weitere Beschreibung des opferbaren, bereits gehörnten jungen Stieres. בְּמַחְסֹר bei Mangel von, daher ohne wie בְּאֶפֶס, בְּלֹא und בְּאֵין, vgl. חֲסַר־לֵב unvollständig, Sprw. 6, 32; Unverstand, Sprw. 10, 21. — בְּאֹם arab. بُعْط Hässlichkeit, schlechte Beschaffenheit; verwandt mit dem chald. בְּאֵשׁ schlecht sein; noch näher entspricht das arab. بَيْضَاء Verderben, Unglück; بَيْض id. Für den Ueber-

gang vgl. רֶכֶשׁ Renner, edles Ross, arab. رَاكِضٌ u. s. w. Das Opferthier soll also unverletzt, unverstümmelt, ohne Makel und Fehl sein, eine Bestimmung, die ebenso bei den hebräischen Opfergesetzen vorkommt. Ebenso soll es noch zu keiner Arbeit verwandt, nicht angejocht gewesen sein, wie z. B. im A. T. von der zu opfernden rothen Kuh, 4 Mos. 19, 2 ausdrücklich gesagt wird, dass sie noch kein Joch getragen haben dürfe. מטא = hebr. מוֹטָה Joch, Anjochung, Jer. 27, 2. 28, 10. Ez. 30, 18; übertragen: Unterjochung, Jes. 58, 6. — Ewald nimmt באם als Nebenform des talmudischen בֹּהֶם Finger; מטא = hebr. מַטָּה hinab, abwärts, im Sinne von „tiefer" oder überhaupt „weiter". Endlich soll מחסר Höhe bedeuten, indem خَطَرٌ Würde, verglichen und dem ganzen Satze der Sinn beigelegt wird: „bei einem Kalbe welches Hörner hat mit der Höhe(!) eines Fingers und weiter(!)". Diese Erklärung ist schon sprachlich so durchaus unhaltbar, dass jede weitere Widerlegung überflüssig erscheint.

„Bei einem Rinde — oder bei einem Hirsche als Vollopfer". Hier steht אִם wie Z. 7. 9. 11. 15, ganz im Sinne von או oder, abweichend vom hebr. Sprachgebrauch, wo es nur in der Gegenfrage oder in disjunktiven Sätzen (sive — sive) diese Bedeutung erhalten kann. — Die Zeile ist unvollständig. Nach Z. 3 aber lautete der Schluss offenbar, indem der letzte Buchstabe noch den Anfang der 6. Zeile bildet, also: באחד ובכלל יכן למעלת. Die Erklärung s. bei Zeile 3.

Die Zahlzeichen Z. 6 für 150 sowie die sonstigen wurden von Movers und Ewald anfangs übersehen oder falsch gedeutet (wie die zwei Zeichen für 40 als זֵז Gewicht), von de Saulcy, Munk und Rödiger dagegen zuerst richtig erkannt. Das zusammengesetzte Zeichen für 100 weicht zwar von dem bis jetzt bekannten etwas ab; enthält aber doch die Grundzüge von Nr. 2 u. 3 bei Gesen. monum. phoen. p. 87. Nur erscheint hier das in der Mitte stehende Zeichen weit kleiner, verkürzter, als in der massilischen Opfertafel. — Der Schluss der 6. Zeile ist nach Zeile 4 mit vollkommener Sicherheit in der angegebenen Weise wieder herzustellen.

III.

Zeile 7 — 8. Auf der dritten Stufe der Opferthiere werden Schafbock und Gaisbock genannt. Dass יֵבֵל hier der Widder oder Schafbock sei, haben die Ausleger sogleich erkannt. Nur die Ableitung des Wortes hat noch nicht gelingen wollen. Die Rabbinen deuten allerdings das hebr. קֶרֶן הַיּוֹבֵל als Widderhorn, und R. Aqiba bemerkt im babylonischen Talmud, dass der Widder bei den Arabern יובל heisse (vgl. die Gemara zu ראש השנה, C. 3: אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא). Indess ist der Name bis jetzt im Vulgärarabischen nicht nachge-

wiesen. Er findet sich aber noch in härterer Aussprache im Hebr. als קֶבֶל Sturmbock, Ez. 26, 8, eig. aries, Widder, etymologisch wohl der Vordere = der Anführer, Leitbock; vgl. قَبِيل der Fürst = قَيْل Anführer, König im Himjaritischen. Das Verb. قَبَلَ steht ebenfalls noch vom Widder, der ins Gesicht gewandte Hörner hat; ebenso das Adj. أَقْبَل, obwohl diese Bedeutung auch von einer anderen Uebertragung ausgehen könnte.

Der Uebergang von Qof in Jod, קֶבֶל = יבל kommt gerade so vor in قَسِّيس, syr. קשישא = hebr. ישיש Greis. قَمْقَام = يَمّ, יָם Meer. قَبْقَبَ, قَبَّ = laut rufen, schreien, hebr. יִבֵּב jammern; vgl. כשר = ישר grade, recht sein; äthiop. ገሠጸ: = יסר castigavit, mit Uebergang des Zischlautes in r wie קָצַץ = קצר; בקש = בקר u. s. w. Zu قَبَل gehört ferner als weichere Form أَوَل vorn sein, vorangehen und weiter das hebr. יָבַל einhergehen, daherkommen; Hif. führen, daherbringen, hervorbringen u. s. w., in welcher Bedeutung es wieder mit قبل zusammentrifft. Zu יָבַל = אֲבַל, أَوَل gehört endlich, indem Vav in Jod übergegangen (wie אוה, איה, أَوَى), auch אַיִל der Widder, der also mit dem phönikischen יבל wie mit קֶבֶל in der allernächsten etymologischen Verwandtschaft steht.

Dass עֵז in diesem Zusammenhange neben dem Schafbock nicht die Ziege bedeuten könne, wie Munk und Movers, und neuerdings auch O. Blau (Zeitschr. XVII S. 443) annehmen, sondern den Ziegen- oder Gaisbock bezeichnen müsse, hat Ewald richtig gesehn. Die männlichen Thiere wurden auch offenbar von den Phönikern beim Opfer vorgezogen. Nach den arab. Wörterbüchern soll عَنْز d. i. עֵז nicht nur die Gais, sondern auch den Gaisbock bezeichnen, wie man im Griechischen ὁ und ἡ αἴξ sagen konnte, Gaisbock und Gais. Ebenso steht مَاعِز von beiden Ziegengeschlechtern, ohne dass diess Wort jedoch mit עֵז irgendwie etymologisch verwandt sein könnte, wie Ewald annimmt. Auch ist مَعْز (Qor. Sur. 6, 144) nicht „die Ziege“, sondern wie die verwandten Bildungen مِعْزَى, مَعِيز u. s. w. das ganze Ziegengeschlecht. Ebenso

umfasst צאן Schafvieh, Widder und Mutterschafe, 1 Mos. 30, 39. — Nach Steph. Byz. hiess die Ziege phönikisch ἄζα d. i. עִזָּא mit weiblicher Endung; vgl. عَنْزَةٌ eine einjährige Ziege. Danach ist עֵז um so leichter als Gaisbock zu fassen.

Der Strich hinter שקל ist das Zahlzeichen für Eins. Desgleichen müssen die zwei neben einander stehenden Striche hinter זר Zahlzeichen sein für die Zahl II. Schon daraus folgt — was auch sonst klar ist — dass זר nicht „fremd“ bedeuten kann: „einen Sekel fremder Münze“ (Ewald), oder „einen Sekel fremder Währung“ (Movers). Es muss vielmehr, wie schon Munk vermuthete, eine kleine Münze bezeichnen, etwa abzuleiten von זרר drängen, drücken = prägen, wie طبع. Da es aber immer sehr misslich ist, solche sonst nicht nachweisbare Wortbedeutungen für das Phönikische anzunehmen, so ist wahrscheinlich jenes זר' als Abkürzung für זְרִיק zu fassen, wie Zeile 12 unstreitig das א' nur eine Abkürzung für das hebr. אֲגוֹרָה ist. Jenes זֶרֶק entspricht dem äthiop. ዘረቅ: (zarîq): 1) Geld überhaupt wie aes, Matth. 10, 9. 2) die kleinste Münze, wahrscheinlich Kupfermünze, etwa Pfennig, Mark. 12, 41 f. 3) dünner Kuchen, vgl. صَرِق dünn. Danach hat das Wort ursprünglich wohl die Bedeutung von etwas Breitgeschlagenem und Geprägtem, wie das italien. piastra (statt plastra, lat. emplastrum = Pflaster, piastrello), eigentlich ein Blättchen, eine Platte von Metall bezeichnet. Ein Handelsvolk kam sehr leicht dazu, solche unendlich oft vorkommende Namen von Münzen in der Schrift abzukürzen, ganz so wie wir es noch heute thun: fl. fr. kr. Sgr. u. s. w. Ueber den Wechsel von צ und ז vgl. צדק syr. זדק gerecht sein; צער aram. זער klein sein; צעק und זעק schreien; עלץ und עלז frohlocken u. s. w.

Der abgebrochene Schluss der Zeile von יכ' (יכן) an ist nach Z. 3 ganz sicher zu vervollständigen und enthält nur stehende Worte und Wendungen, die bereits erklärt sind und die auch Z. 8 noch fortgehen.

IV.

Z. 9—10. In vierter Reihe werden Lamm, Ziegenböckchen und junger Hirsch genannt. — אִמַּר chald. Lamm und zwar Schaflamm, Esra 6, 9, arab. إِمَّرٌ eig. das wollige, verwandt mit chald. עֲמַר = hebr. צֶמֶר Wolle. — גְּדִיא = hebr. גְּדִי Ziegenböckchen, auf aramäische Weise geschrieben, wie מטא Joch, Z. 5. מקנא Vieh, Heerdenvieh Z. 15. — Dem Zusammenhange gemäss muss צרב אַיָּל das Junge des Hirsches sein; nur würde ich nicht mit Ewald طرف, טרי das Frische und daher muthmasslich das Junge damit zusammenstellen, sondern

צרב = شَارِب als das Trinkende = Saugende und daher Junge fassen; vgl. 1 Sam. 7, 9, wonach ein Milchlamm טְלֵה חָלָב geopfert wurde. Bestimmter durfte jedes Lamm, Kalb oder Böckchen, das sieben Tage an der Mutter gesogen hatte, vom achten Tage an geopfert werden, 3 Mos. 22, 27. Ueber den Wechsel von ט u. צ vgl. vorher S. 99 u. 102. — Movers liest: בצר באיל „für ein unfruchtbares (צר eig. verschlossenes) Mutterschaf, für einen Hirsch". Allein צר, das wenigstens die weibliche Endung haben müsste, kommt nie so vor und würde auch in dieser Bedeutung wenig passen. Ferner müsste für den angegebenen Sinn nothwendig אִם oder, zwischen beiden Wörtern stehen. Endlich ist der Hirsch schon Z. 5 erwähnt und kann hier in der gleichen Bedeutung nicht noch einmal vorkommen. Vielmehr führen schon die parallelen Opferthiere und der geringere Opferpreis darauf, dass das Junge des Hirsches gemeint sein muss. — O. Blau (Ztschr. XVII, S. 443) deutet das dunkle Wort nach dem arab. صَرِبَ castratus fuit, welche Bed. aber nur nach dem hebr. כָּתוּת Lev. 22, 24, postulirt wird und schon deshalb sehr bedenklich ist. Ausserdem ist die Opferfähigkeit eines kastrirten Thieres im semit. Alterthume unerweislich und an sich schon höchst unwahrscheinlich.

רבע שלשת ein Viertel von drei — d. i. „drei Viertel Sekel Silber". Hinter זר' fehlt offenbar das Zahlzeichen für II. Und weiter ist zu ergänzen: [באחד ובצועת יכן למעל-]ת. Das Tav bildete den Anfang der 10. Zeile wie Z. 6, und ist ebenfalls ausgelöscht. Im Uebrigen sind sämmtliche Worte der 10. Zeile schon erläutert. Nur am Ende ist הזבח hinzuzufügen nach Z. 4 u. Z. 8.

V.

Zeile 11—12. Die fünfte Gruppe der Opferthiere bilden die Vögel. Die elfte Zeile gehört zu den schwierigsten und zu den bis jetzt am wenigsten verstandenen Stellen der ganzen Inschrift. Gleich im Anfang fehlen zwei Buchstaben vor פר, die schon Movers und Ewald richtig ergänzt haben, indem sie lesen בצפר bei einem Vogel. Das unmittelbar folgende Wort nimmt Movers als gleichbedeutend mit אַגְמֹן und übersetzt: „bei einem Sumpfvogel wenn er jung ist". Allein אַגְּמֹן und צָץ sind sich offenbar entgegengesetzt, so dass אִם wie an den ähnlichen Stellen der Inschrift „oder" bedeuten muss. Ausserdem bedeutet צץ nicht jung.

Ewald vergleicht zwar richtig das samaritanische ࠀࠍࠂ (אנג) „Zelt" für das hebr. אֹהֶל; allein die davon abgeleitete Bedeutung ist entschieden unhaltbar. Es soll nämlich Zelt, Haus für Heiligthum stehen und die Worte den Sinn haben: „bei einem im Heiligthume gezogenen Vogel". — Zunächst ist das samaritanische אגן auch in den verwandten Dialekten vorhanden. Es entspricht ihm

genau das arabische وَكْن, أُكْنَة Nest, noch härter وُقْنَة Nest, Schlupfwinkel eines Vogels; hebr. קֵן statt יְקֵן Nest, dann übertragen wie nidus für Wohnsitz, Wohnung, samarit. אגן Zelt. Falsch leitet Gesenius קֵן von קנן her. Ueber den Wechsel von ג, כ, ק vgl. סכר=סגר verschliessen, רכל=רגל umhergehen, رِجْس=رِكْس Menge, Haufen; Schmutz. גביע Kelch, قُبْعَة Blumenkelch; גיד=قَيْد Sehne, Knochenband. חקק äthiop. ሐገገ: (חגג), جِرِّيَة=قِرِّيَة der Vormagen, Kropf der Vögel u. s. w. Die Form אַגְלַן wie גַּבְלַן Höcker, gebildet.

„Ein Vogel des Nestes“ ist ein noch im Neste befindlicher junger Vogel, wie עֵגֶל־מַרְבֵק „ein Rind des Stalles“, ein noch im Stalle befindliches, an die Feldarbeit nicht gewöhntes Rind bezeichnet, 1 Sam. 28, 24. Dagegen ist צץ das hebr. צִיץ Flügel (Jer. 48, 9: „Gebet Moab Flügel!“) und der Vogel des Nestes steht dem der Flügel d. i. dem beflügelten, der bereits ausfliegen kann, gegenüber. Zu vergleichen ist auch das samarit. ࠇࠉࠑࠉࠇ (צויץ) ein junger Vogel, eig. Flügler. Sachlich ist zu erinnern an die Brandopfer von jungen Tauben bei den Hebräern, 3 Mos. 1, 14. 5, 7. 12, 6. 8, vgl. Propert. IV, 5, 60, sowie an die kleinen Vögel צִפֳּרִים Sperling) bei dem Reinigungsopfer eines Aussätzigen, 3 Mos. 14, 4 ff.

Ewald versteht unter צץ eine bestimmte Vogelart; ebenso unter שצף und חזת, aber gegen den Zusammenhang und ohne irgend eine haltbare Nachweisung solcher Vogelnamen. Die beiden zuletzt erwähnten Wörter müssen vielmehr eine Opferart und zwar eine besondere Art des Dankopfers bezeichnen. Munk deutet sie nach unsicheren und unklaren Ableitungen von Blumen- und Fruchtopfern, die man aber in diesem Zusammenhange mitten unter Thieropfern gewiss nicht erwarten wird. Vielmehr שֶׁצֶף verwandt mit שטף bedeutet das Ueberströmen, die Ergiessung und könnte daher leicht als ein aus innerem Drange herrührender Erguss des religiösen Gefühls auf ein freiwilliges Opfer, נדבה (2 Mos. 35, 29. 3 Mos. 22, 23) übertragen worden sein. חָזֻת dagegen bedeutet Offenbarung = Gesetz, Bund, Jes. 28, 18. 29, 11, und könnte, im Gegensatz zu שצף, ein gesetzlich zu verlangendes, ein Pflichtopfer bezeichnen. Auf dieselbe Bedeutung kann man auch kommen von dem chaldäischen חֲזִי (im Buch Daniel חֲזוֹה) aus: visum, was sich gehört, geziemt, was sein muss, was recht und billig ist, = hebr. כמשפט 3 Mos. 5, 10. 4 Mos. 29, 6. Jer. 32, 7 f., so dass חָזֻת das sich Gebührende, Gesetzmässige, die Schuldigkeit bezeichnen würde. Auch bei den Hebräern waren Vogelopfer (von Tauben) theils freiwillige (3 Mos. 1, 14), theils vorgeschriebene Reinigungsopfer,

z. B. bei Aussätzigen, bei blutflüssigen Weibern u. s. w. 3 Mos. 14, 22. 15, 29.

Der ganze Satz lautet nun: „Bei einem im Nest sitzenden oder schon beflügelten Vogel als Dankopfer, sei es ein freiwilliges oder ein pflichtschuldiges, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber, zwei Zar für eins."

Nach וכן הש'– kommt eine Lücke. Ewald, der für Schin ein Mem liest, ergänzt sie so: „Der Magen (הַמֻּרְאָה) und die Federn seien dem Besitzer des Opfers." An sich schon wenig wahrscheinlich. Ausserdem steht ein deutliches ש da, so dass am wahrscheinlichsten שְׁאֵר Fleisch zu lesen ist. שֶׁמֶן Fett, würde nicht passen; sonst aber gibt es kein mit ש anfangendes Wort, das man bequem hier lesen könnte.

Zeile 12. Der erste Buchstabe ist bei Munk deutlich ein ל, kein ב, das Movers hier ergänzt. Der Sinn bleibt derselbe. — קַדְמַת zuvor, hebr. קַדְמָה Präp. und Conj. Ps. 129, 6; vgl. קֶדֶם Adv. vordem, Klagl. 5, 21. Jes. 30, 20. Ewald liest קִדַּמְתְּ und ordnet dem das zweite Verbum קִדַּשְׁתְּ unter: „wenn du zuvorgekommen bist, geweiht hast, d. i. wenn du zuvor geweiht hast". Allein eine solche Verbindung, die im Hebräischen erst später aufkommt, häufiger im Aramäischen sich findet, ist etwas gesucht und hart. Die angegebene Fassung ist einfacher und natürlicher. „Bei einem Vogel, wenn du vorher [ihn] geweiht hast". Das Suffix beim Verb. kann fehlen, wie im Hebräischen, wenn es aus dem Zusammenhange ohne Zweideutigkeit zu ergänzen ist. — צֵר ist das hebr. צַיִד in der allgemeinen Bedeutung von Speise, z. B. von Brod, Jos. 9, 5, vgl. arab. زَادٌ Unterhalt. Ein Opfer mit Speise steht so im Gegensatz zu dem Opfer mit Oel, dem Trankopfer. Verfehlt ist offenbar Ewalds Deutung, wonach צַר nach dem arab. صَدًا dürsten für „Trockniss" stehen und ein trocknes Opfer bezeichnen soll.

Auf כֶּסֶף folgt א' und dann das Zeichen für 10. Ewald erkannte in diesem א' richtig eine abgekürzte Schreibart für das hebr. אֲגוֹרָה 1 Sam. 2, 36, eine kleine Silbermünze, von den LXX. und der Vulgata durch Obolus übersetzt. Eine Nebenform davon ist גֵּרָה (verkürzt aus אֲגֹרָה wie עֵצָה statt יעצה, חד für אחד u. s. w.) der 20. Theil eines Sekels, das kleinste Gewicht, ein Gran, und die kleinste Münze, 2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. Ez. 45, 12. Für die Grundbedeutung von אגורה vgl. das arab. إِجَارَةٌ, أُجْرَةٌ, أَجْرٌ Kaufpreis, Lohn.

Die zusammengesetzte Präposition לב' in לבאחר hat allerdings etwas Auffallendes, ist aber doch nicht ohne Analogie. Nur wird

man schwerlich mit Ewald das לְ im distributiven Sinne nehmen dürfen: „je für eins". Vielmehr, der Begriff des Preises, den schon das einfache בְּ ausdrückt: um, für, der wird noch verstärkt durch das vorgesetzte לְ „für um eins" d. i. für eins, oder jedes. Ebenso steht לְמִן nur ausdrucksvoller für das einfache מִן Hag. 2, 18; und noch ähnlicher לְבַעֲבוּר um wegen, 2 Mos. 20, 20, für בַּעֲבוּר eig. in Beziehung, in Hinsicht, daher wegen, um willen, Am. 2, 6. 8, 6; Ewalds Lehrb. § 315, c. — Die Zeile könnte hiermit abgeschlossen sein. Vielleicht aber folgte noch eine ähnliche Bestimmung wie Z. 11, dass nämlich das Fleisch auch von solchen zuvor geweihten Vögeln dem jedesmaligen Opferbringer gehören solle.

VI.

Zeile 13—21. In diesem sechsten Abschnitt folgen verschiedene einzelne Verordnungen, welche theils die Opfernden, theils die Beschaffenheit der Opferthiere betreffen. Schliesslich wird jedem Opferbringer Strafe angedroht, der den Priestern nicht die angesetzte Abgabe vollständig entrichtet; ebenso aber auch soll jeder Priester bestraft werden, der mehr nimmt, als in diesem Tarif zur Zeit der zwei genannten Sufeten gesetzlich bestimmt wurde.

Im Anfang von Zeile 13 ist der schwache Rest eines Buchstabens, der nur Vav sein kann, noch sichtbar. Ich lese den Text: וּלְצַוְעַת אַשׁ יֵעָמֵס פְּנַת אֲלֹם „Und bei einem Bittopfer, das gebracht wird gen hier", d. i. hieher, zum Tempel des Baal. — עמס aufheben, aufladen, daher tragen = bringen. — פְּנַת entspricht ganz dem äthiop. ፈኖት፡ (fĕnôt oder fnôt) Wendung = Weg, dann absolut wie eine Präposition = ፈና፡ (fĕnâ) Weg, Richtung, daher gegen, hin. — אֲלֹם = hebr. הֲלֹם hier wie Z. 16 und Erycina Z. 7.

Ewald fasst אלם („illôm") als Pronom. mask. pl. diese, hebr. אֵלֶּה, talmudisch אֵלּוּ. Er hätte eher noch das chaldäische אִלֵּין diese, vergleichen können, Dan. 2, 44. 6, 7; aber weder die grammatische Construktion, noch der Sinn wollen befriedigen: „Vom Lobopfer, welches dargebracht wird von diesen Arten" (von den vorher erwähnten Vogelarten!). Allein von Vögeln konnte nach Z. 11 kein צַוְעַת, sondern bloss ein שׁלם כלל, ein Dankopfer gebracht werden. Gemeint sind vielmehr Bittopfer von grösseren Thieren der vier ersten Klassen, für welche, wenn sie die Opfernden selbst lieferten und zum Heiligthume brachten, kein Kaufpreis entrichtet werden durfte, wie sonst bei den gewöhnlichen Opfern. Von solchen am Tempel nicht erkauften Opferthieren erhielten die Priester nur „die kurzen Rippen nebst den Weichen". Hieraus erklären sich die sonstigen hohen Geldpreise, indem damit zugleich der Kaufpreis für die Opferthiere den Priestern bezahlt wurde; vgl. das בְּעַת המשאתת der Ueberschrift. Es wird also nachträglich nur ein Ausnahmsfall, wie es scheint, näher bestimmt. — Movers' Deutung von Opfern, „welche man vor die

Götter bringt", ist schon deshalb verfehlt, weil diess ja von jedem Opfer gesagt werden konnte, und dadurch keine Aenderung in Betreff der Abgaben an die Priester hätte bewirkt werden können.

Das letzte Wort der Zeile hat durch den Bruch des Steines einen Buchstaben eingebüsst, wahrscheinlich den Artikel הַ, so dass והצועת zu lesen ist. Dann folgt noch der Rest eines Buchstaben, wahrscheinlich die obere Spitze eines Jod. Ich ergänze: יכן בְשָׁמֶן, indem das letzte Nun — zur Hälfte wenigstens — im Anfang von Z. 14 noch zu erkennen ist. Das Part. pass. בָּלֻל übergossen, 3 Mos. 2, 4. 5, begünstigt die angegebene Erklärung: „Das Bittopfer werde mit Oel übergossen, und zwar bei jedem einzelnen Fettstück". Das Vav steht erklärend wie in vielen, bis jetzt nicht beachteten Stellen des A. T. — Das wiederholte עַל חֶלֶב hält Ewald für irrig; allein die Wiederholung hat guten Sinn und dient zur Bezeichnung des Distributiven wie im Hebr., Ewalds Lehrb. § 313, a.

Mit ועל כל זבח beginnt ein neuer Satz, was Munk, wie Movers und Ewald übersehen und daher die vorhergehenden wie die folgenden Worte sehr ungenügend erklärt haben. „Bei jedem Schlachtopfer (Opfer) אַשׁ אָדָם לִזְבֹּחַ welches Jemand opfern will". Der Infin. mit לְ bezeichnet wie im Hebr. öfters das Sollen und Wollen: das Opfer, das Jemand zu bringen hat oder bringen will. Ewalds Lehrb. § 217 b. 237 c. — אדם für Jemand, Einer wie in der sidonischen Grabschrift Z. 6. 7; im Hebr. 3 Mos. 1, 2, und im Talmud. Die verstümmelten Worte במנ' ergänzt Ewald durch מנהג „Art und Weise" (Talmud) und restaurirt den ganzen Satz so: „Und das Lobopfer sei [auch bei . . . Brot] Kuchen, Milch und bei jedem Opfer, welches Jemand opfern will auf die-[selbe Weise hinsichtlich der Abgabe an die Priester". Allein aus Z. 15 dürfen wir folgern, dass die fehlenden Worte einen andern Gedanken enthielten, ganz abgesehn von der verfehlten Deutung des Einzelnen.

Das erste noch halb dastehende Wort ist, wie schon Munk vermuthete, offenbar מִנְחַת zu lesen, Opfergabe für die Gottheit, hebr. מנחה in ganz allgemeiner Bedeutung wie z. B. das hebräische קרבן „Darbringung" das Frucht- und Schlachtopfer umfasst. Da nun Z. 15 sagt, dass mangelhafte Opferthiere vom Heerdenvieh wie von Vögeln nicht dargebracht werden sollen, so lässt sich annehmen, dass Z. 14 in der letzten Hälfte eine kurze positive Angabe darüber enthielt, wie denn die Opferthiere beschaffen sein sollten. Danach liesse sich die Lücke etwa so herstellen: במנ[חת אם מקנא אם צפר תָּמִם יַקְרִבוֹ], und der ganze Satz würde lauten: „Bei jedem Opfer, das Jemand opfern will als Opfer-[gabe, sei es Heerdenvieh oder Geflügel, so soll er es fehllos bringen."] • Das hebr. תמים ohne Fehl, von Opferthieren, 2 Mos. 12, 5. 3 Mos. 3, 1. 6.

Zeile 15. Der erste Buchstabe ist noch gut als ל zu erken-

nen, obwohl er etwas tiefer als gewöhnlich steht. Die Präpos. לְ im Anfang des Satzes bedeutet: in Beziehung auf = was betrifft, wie Z. 18. 21. — כל irgend eines wie Z. 16, vgl. Ruth 4, 7. 1 Mos. 2, 5. 2 Mos. 10, 15. „Was betrifft irgend ein Opfer, das man opfern will als ein mangelhaftes vom Vieh oder als ein mangelhaftes vom Geflügel —". Das Imperf. יזבח steht hier im selben Sinne, wie in der vorhergehenden Zeile der Inf. mit לְ. — דַּל Adj. mager, arm, gering, schwach, daher hier überhaupt soviel als mangelhaft, wie das verwandte زَلَّ eig. abweichend — vom Gewicht, von der Vorschrift. Ewald fasst דל = דֶּלֶת Thür, Ps. 141, 3 und diese übertragen (wie بَابٌ Pforte, eig. Eingang) für Kapitel: „Bei jedem Opfer, welches geopfert wird zum Kapitel (= Geschlecht) der Vierfüssler oder zum Kapitel der Vögel gehörend". Allein diese Uebertragung von דל ist schwer zu rechtfertigen. Es konnten möglicherweise wie mit דלת Jer. 36, 23, die Kolumnen einer Schriftrolle damit bezeichnet werden, dann übertragen: Abschnitt, Kapitel eines Buchs; aber sicherlich nicht der Begriff des Geschlechtes, der Gattung von Thieren oder Vögeln, so wenig als بَابٌ in diesem Sinne gebraucht werden kann. Das Verb. קנא schaffen, gründen findet sich Gerb. 1. Das Subst. מקנא Besitz, besonders an Heerdenvieh kommt ausser unsrer Stelle auch in dem Eigennamen eines aramäischen Siegels vor, in מִקְנְמֶלֶךְ[1]).

Der Nachsatz: בל יכן לכהנ[ם] „so soll es den Priestern nicht sein = nicht zustehen". Ausser dem ם des Plurals scheint mir nur das Wort לְקַחַת zur Vollständigkeit dieser Zeile und zum vollen Verständniss der folgenden erforderlich zu sein. Der Inf. mit לְ würde stehen wie Z. 14, und der Sinn wäre: den Priestern ist es nicht, steht es nicht zu, anzunehmen, d. h. sie sollen nicht annehmen, Ewald, § 237 c. Es ist daher überflüssig, noch ein anderes Wort zu ergänzen, wie etwa: „den Priestern soll nicht sein = sie sollen nicht haben die Ermächtigung, Erlaubniss (רִשְׁיוֹן Esra 3, 7) oder die Befugniss (משפט) anzunehmen u. s. w." Nach der karthagischen Opfer-

---

1) Ewald in der Erklärung der Inschrift von Sidon S. 51 glaubt, der Name könne kaum anders als Mêqin-milik ausgesprochen werden und bezeichne den Gläubigen Miliks, eines Gottes, indem er arab. أَيْقَنَ vergleicht. Das Richtige liegt jedoch weit näher, wie die obige Punktation des Namens zeigen wird. Er entspricht ganz dem hebr. מִקְנֵיָהוּ (Besitz Jahves) 1 Chron. 15, 18. 21, und bedeutet: „Besitz des Königs", d. i. Gottes überhaupt, wie מֶלֶךְ sowohl heidnische Götter (Am. 5, 26. Zeph. 1, 5) als auch den Gott Israels bezeichnet. Vgl. äthiop. amlâk, Gott, eig. König, Herrscher.

tafel stand nicht einmal לקחת da, sondern es hiess wahrscheinlich bloss: „die Priester sollen nicht haben d. i. nicht erhalten, nicht bekommen ein Verkümmertes, noch ein Aussätziges u. s. w."

Zeile 16 schliesst sich eng an das vorhergehende Verbum לקח an und nennt einzelne Mängel und Krankheiten, welche die damit behafteten Thiere zum Opfer untauglich machen sollen. — זרח hervorbrechen, a) von der Sonne, aufglänzen; b) hervorbrechen = ausschlagen, vom Aussatze, 2 Chron. 26, 19; daher aussätzig, räudig werden. Das Part. Pual: מְזֹרָח aussätzig entspricht ausserdem ganz dem hebräischen מְצֹרָע in derselben Bedeutung, 2 Kön. 5, 1. 27. Ueber den Wechsel von צ und ז vgl. die Beispiele S. 105; und über den von ע und ח vgl. נסע = נסח; גבע = גבח; שָׁבַע schwören, eigentlich Gott anrufen, wie das damit ursprünglich identische שבח in allen Dialekten von der Anrufung und Lobpreisung Gottes steht. Auch mit שָׁוַע Gott um Hülfe anrufen ist שבע zunächst verwandt und hat nach Analogie aller anderen Ausdrücke für schwören diese Bedeutung sicher nicht, wie man allgemein annimmt, von den bei sehr feierlichen und seltenen Eiden geschlachteten sieben Opferthieren erhalten. Die gegebene Ableitung bestätigt schliesslich das äthiop. סבך (= סבח) ausrufen, verkünden, und beschwören = hebr. שבע Hif. Weitere Belege zu diesem häufigen Ueberganga s. zu Zeile 3. —

שְׂפַח = ספח grindig, räudig, schorfig; hebr. סַפַּחַת Schorf, 3 Mos. 13, 2, eig. Kahlheit. — רזח arab. رَزَحَ abgemagert sein, sich schlecht befinden; hebräisch weicher רזה; der Uebergang wie bei גלח = גלה; פתח = פתה; קשח = קשה u. s. w. Part. Pu. מְרֻזָּח abgemagert, vgl. ابل مَرَازِيح abgemagerte Kameele. Der ganze Satz lautet nun: Was Opfer von mangelhaften Thieren betrifft: „so sollen die Priester nicht annehmen irgend ein Aussätziges, noch irgend ein Räudiges, noch irgend ein Abgemagertes dahier". — Diess אֲלֹם = hebr. הֲלֹם weist auf das gegenwärtige Heiligthum hin: dahier, beim Tempel des Baal, wie Z. 13. Auch im Hebräischen steht הלם mehrfach so auf heilige Plätze hinweisend, wo die Gottheit erschienen war oder wo sie verehrt wurde, 1 Mos. 16, 13. 2 Mos. 3, 5. 1 Sam. 10, 22.

Völlig anders bestimmt Ewald den Sinn der Worte, indem sie besagen sollen, dass die Priester bei den Opfern keine Art von flüssigen Spenden an sich ziehen dürften. „Die Priester sollen nicht haben . . . irgend eine Milchspende (מזרח), noch eine Weinspende (שפח), noch einen Rest (מרזח) von diesen". Es bedarf keines Wortes, um diese höchst gewagten und gewaltsamen Etymologien, die Ewald selbst wohl längst aufgegeben, ernstlich zu widerlegen. Die einfache Darlegung des Zusammenhangs und eines

Sinnes der Worte, der sich den sonst gesicherten Bedeutungen genau anschliesst, beseitigt am überzeugendsten alle übrigen, mehr oder minder willkürlichen Auffassungen.

Dem Zusammenhang gemäss kann man nun auch den Schluss der Zeile nicht mit Ewald so ergänzen: „Jeder Mensch aber soll von dem, was er opfert . . [auch wirklich geniessen!]“. Vielmehr, da vorher Opfer von fehlerhaften Thieren verboten werden, und da weiter Z. 17 auf die Verkürzung der Abgabe von Opfern an die Priester Strafe gesetzt wird, so ergänzt man zu den Worten: „Jedermann aber soll von dem, was er opfert“ — (was mithin als gut und fehllos anerkannt worden) — ganz natürlich den Gedanken: „den Priestern eine Abgabe entrichten“. Daran schliesst sich dann Z. 17 sehr gut an. Vollständig wäre die Ergänzung etwa so: וכל אדם מְאַשׁ יזבח [במנחת יתן לכהנם משאת], „Jedermann aber soll von dem was er opfert als Opfergabe (Z. 14) den Priestern eine Abgabe entrichten.“

Zeile 17. Hinter dem schwierigen מהמת steht ein trennender Punkt, und über dem vorletzten Mem ebenfalls ein Punkt, der vielleicht die Verdopplung des Buchstaben anzeigen soll und somit wohl das älteste Beispiel eines diakritischen Zeichens wäre. Der Stamm הָמַּת entspricht ganz dem arab. قَمَطَ betrügen um das, was man schuldig ist, ungerecht entreissen, schmälern, verwandt mit حمط abschälen, verringern. Der Wechsel von ת und ט findet sich ebenso in חתף und חטף rauben; תעה und טעה irren; äthiop. und arab. قتل, hebr. קטל tödten; רתת und רטט erschrecken u. s. w. Zu lesen ist das Part. Piel, מְהַמֵּת „der Mensch, der schmälert die Abgabe bei irgend einem Opfer nach dem Masse, welches angesetzt worden in der Vorschrift —“. אחד ist hier wohl nicht Einheitsartikel, sondern bedeutet irgend einer. שׁוּת festsetzen, bestimmen wie 2 Mos. 23, 31. Hiob 14, 13. — כְּתֹבֶת Schrift, hier wie כְּתָב Esra 6, 18, Vorschrift. Das Tav ist zu ergänzen. Ebenso fehlen, nach Z. 18 und 20 zu schliessen, wahrscheinlich noch die Worte: וּבְפִּס ז ונענש „und in dieser Bekanntmachung — der wird gestraft werden“. Das Vav vor dem Verbum leitet wie im Hebräischen den Nachsatz ein. „Der Mensch, der schmälert die Abgabe u. s. w., d. i. wenn er sie schmälert, so wird er gestraft werden.“ — פִּס wie Z. 18 u. 20, Auseinandersetzung, Bekanntmachung, nach dem arab. فَاصَ f. i. فَيْص klar auseinandersetzen, erklären, wie schon Ewald richtig angegeben hat.

Ewald deutete früher מהמת als Part. Pu. nach dem syrischen ܡܚܡܣܐ (חמס) fordern, „erfordert, gezwungen, schuldig“: (?) „der Mensch ist schuldig eine Abgabe auf je ein Opfer“. Später

nahm er חֲמַּת = أُمَّة Volk, „ein Mann aus dem Volke“, eine Bedeutung, die jedoch weder hier, noch in der sidonischen Grabschrift Z. 11 u. 22 einen befriedigenden Sinn gibt. Movers übersetzt: „vom Todten“, מֵהַמֵּת ohne dass auch er einen vernünftigen Zusammenhang aufzuzeigen oder herzustellen vermocht hätte.

Zeile 18—19 bilden einen langen Vordersatz, zu welchem erst Zeile 20 der Nachsatz folgt. — לְ bedeutet: was betrifft, wie Z. 15 u. 21. — אִיבַל die doppelte Negation, אִי entstanden aus אַיִן, Talmud. אֵי, hebr. אִי Hiob 22, 30, im Aethiop. die herrschende Negation. בל wie im Hebräischen, kommt Z. 15 auch allein vor. — Das Verbum נתן ist als Nifal zu fassen; es bezieht sich auf die Fixirung der Abgaben und kann daher nicht geben bedeuten, sondern entweder zugeben, gestatten (= وهب) wie 1 Mos. 20, 6. 31, 7; oder errichten = aufstellen, constituere 1 Mos. 9, 12. 17, 2. In letzterer Bedeutung entspricht es dem parallelen שׂת. „Was betrifft eine Abgabe, die nicht festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht angesetzt (aufgestellt) worden nach der Vorschrift, welche —“.

Die nun folgende Lücke lässt sich nach Zeile 19 leicht und sicher ergänzen. Sie muss den Namen des ersten Sufeten enthalten haben. Das ת vom Namen seines Vaters Bad-tanit bildet noch den Anfang der 19. Zeile. Das Uebrige ist nach Z. 1 hinzuzufügen, so dass der ganze fehlende Satz, den das Relativum אש einleitet, ungefähr so gelautet haben kann: אש [נכתב על אבן ז עת חלקבעל השפט בן ברתנ]ת d. h. „nach der Vorschrift, welche [eingegraben worden auf diesen Stein zur Zeit des Chilqibaal, des Sufeten, des Sohnes Badtani]ts“ u. s. w. Zeile 19 bedarf keiner Erläuterung mehr.

Zeile 20, der Nachsatz, der mit offenbarer Absichtlichkeit eine neue Zeile beginnt, so dass die vorhergehende Zeile die kürzeste der ganzen Inschrift geworden ist. Das im alten Testamente nicht vorkommende ברץ, als Particip בֹּרֵץ zu fassen, hat schon Munk richtig aus dem talmudischen Sprachschatze erklärt. Es bedeutet in der Mischna: das Mass überall voll machen, eig. überschreiten, verwandt mit برز hinausgehen (ins Freie); פרץ durchbrechen, ausbreiten, überfliessen; فرط das Mass überschreiten u. s. w. Der ausgedehnte Vordersatz von Z. 18 an enthält den kurzen Gedanken: Was eine Abgabe betrifft, die nicht festgesetzt worden zur Zeit der beiden genannten Sufeten: (Z. 20) „so wird jeder Priester, der eine Abgabe nimmt, die hinausgeht über das, was festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, gestraft werden.“ Das ש am Ende von נענש fehlt. Die Präp. לְ bedeutet: in Beziehung auf = über.

Dem Sinn der letzten Zeile entsprechend, ist der fehlende Uebergang von Z. 20 zu Z. 21 leicht herzustellen. Wie vorher den Priestern, so wird hier schliesslich auch den Opferbringern noch einmal eingeschärft, die gebührende Abgabe an die Priester zu entrichten. Der fehlende Schluss enthielt gewiss eine ähnliche Strafdrohung wie Z. 20.

Zu dem פ im Anfang von Z. 21 gehört unstreitig ein א, das in der vorhergehenden Zeile noch stand: אַף auch. Den Uebergang zu dem letzten Satze bildete wohl ein Ausdruck wie וּכְמוֹ כֵן אַף „ebenso aber auch“. — Die Lücke zwischen כ....ת ist zu ergänzen durch: כָ[ל־מִדַּ]ת vgl. Z. 17: כְּמִדַּת. — Das את als Zeichen der Unterordnung findet sich öfterer in der sidon. Grabschrift und dort beständig אית geschrieben. — Den Schluss der Zeile glaube ich, gemäss dem Charakter der hier herrschenden Breite und der stehenden Wendungen etwa so herstellen zu können: על זבח אחד לפי הכתבת אש שת בְּפַס ז ונענש, so dass der ganze Satz nun als Gegensatz zur Strafdrohung an die Priester zu übersetzen ist:

„Ebenso aber auch, was betrifft den Inhaber eines Opfers, der nicht gibt, das gan[ze Ma-]ss der Abgabe [bei irgend einem Opfer gemäss der Vorschrift, die festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, der wird gestraft werden.“

Anhang.

Bruchstück der Opfertafel von Karthago.

In dem Werke des Dr. Davis: „Carthage and her remains etc.“ London, Richard Bentley, 1861, p. 279 (vgl. p. 296 f.) findet sich unter andern das Fragment einer phönikischen Opfertafel, die bis auf Worte und Wendungen die grösste Aehnlichkeit mit der massil. Tafel zeigt. Nur ist sie am Anfang und am Ende der Zeilen so verstümmelt, dass sie ohne die Opfertafel von Marseille für immer höchst unverständlich hätte bleiben müssen.

Einen neuen Aufschluss über das sprachliche Verständniss des massilischen Textes gibt diess Bruchstück eigentlich nicht, obwohl es etliche Buchstaben zur Ergänzung desselben enthält. So viel aber sehen wir offenbar daraus, dass die phönikischen Opfergesetze, wie man bisher nur vermuthen konnte, in allen phönikischen und speciell in den karthagischen Kolonialstädten mit einzelnen örtlichen Modifikationen wohl so ziemlich dieselben waren.

Das Interesse an dieser Inschrift steigt natürlich bedeutend noch dadurch, dass es in der Weltstadt Karthago, in der Nähe

eines alten Tempelplatzes, woselbst der Dr. Davis Ausgrabunge anstellen liess, an's Licht gefördert wurde. Wir besitzen hieri also eine ächte alte karthagische Urkunde.

Die äusserst zierlichen Buchstaben gleichen im Allgemeine fast ganz den Zügen der massilischen Recension. Dr. Davis sag darüber p. 296: „Die Genauigkeit und Pünktlichkeit, mit der di Buchstaben eingegraben worden sind, kann nicht genug bewunder werden. Von den zahlreichen Proben phönikischer Inschriften, di mir bekannt geworden, übertrifft diese sie alle an Form und Vor trefflichkeit der Charaktere sowie an Vollkommenheit ihrer Erhal tung. Ich betrachte sie als die Perle der bis jetzt entdeckte punischen Inschriften."

Bei einem längeren Aufenthalte in London im Sommer 186 indem ich sämmtliche phönikische Sprachdenkmale des britische Museums genau untersuchte und theilweis kopirte, fand ich dies wichtige Fragment nicht, und konnte auch auf meine Nachfrage da Herr Vaux leider abwesend war, keine Auskunft darüber erhal ten. Wahrscheinlich war dasselbe damals der öffentlichen Samm lung noch nicht einverleibt.

Davis erkannte wohl die Schwierigkeiten einer Deutung diese Bruchstücks und wagte, wie er gesteht, nur mit Widerstreben ein eigene Uebersetzung, die denn allerdings auch vollständig misslunge ist. Die nahe Verwandtschaft, ja die Identität mit der massilische Opfertafel hat er nicht erkannt, woraus man schliessen muss, das diess Denkmal überhaupt ihm nicht bekannt war. Dazu kommt dass einige Zeichen paläographisch falsch gelesen sind, z. B. Zeile im Anfang: דָת Dekret, Gesetz, statt [ע]רת Haut; Zeile צר (Tyrus) anstatt צֻר, wo überall wegen des kurzen Schaftes nu Dalet, nicht Resch gelesen werden kann. Uebrigens ist auch au den richtig gelesenen Buchstaben meistens ein seltsamer und unmög licher Sinn herausgeklaubt. Jedenfalls aber ist man dem Dr. Davi für die Entdeckung und Mittheilung dieser Urkunde zu grosse Dank verpflichtet. Die beifolgende Kopie ist dem vorher angeführ ten Werke von ihm entnommen.

Die erste Zeile ist schon bei Erklärung der Ueberschrift de massilischen Tafel kurz erörtert worden. Zu בעת könnte man بعث vergleichen: klar, offenbar machen, daher Verkündigun Verzeichniss, oder بيعة Verkaufung, d. i. Art und Weis zu verkaufen, daher möglicher Weise im Punischen Verkaufs preis, Taxe. מַשְׂאֹתת ist Plural von מַשְׂאֵת indem die weiblich Endung als Radikal genommen worden wie bei קֶשֶׁת und sonst vgl. Ewalds Lehrb. § 186 e. — מנא errichten aus Cit. 2 un besonders aus den neupunischen Grabinschriften hinlänglich bekann steht hier allgemeiner von der Aufstellung des Steins ode vielmehr der Opferverordnungen, so dass die Ueberschrift lautet

„[diess ist] der Verkaufspreis der Opfergaben, welcher aufgestellt (festgestellt) wurde ..... zur Zeit“ u. s. w. Dr. Davis übersetzt diese Zeile: „In the time of Hamshathath [Pentarchy?] of supreme eminence.“

Vergleichen wir unser Fragment mit der Tafel von Marseille, so ergeben sich im Einzelnen folgende Abweichungen und zwar zunächst in sprachlicher Beziehung:

1) Das Fleisch heisst hier Z. 2 und 3 חֲבְרת anstatt שְׁאֵר der Massiliensis. Das merkwürdige, sonst nicht vorkommende Wort würde von ברא hebr. ברה herzuleiten sein und würde fettes, gemästetes — Fleisch bezeichnen können, vgl. בריא. Sicherlich verfehlt leitet Blau (Ztschr. XVII, S. 442) das Wort vom aram. חבר hebr. שבר her, und versteht darunter das Gekröse (Lunge, Magen, Eingeweide u. s. w.). Es ist vielmehr unzweifelhaft ein synonymer Ausdruck für das massil. שאר Fleisch.

2) Für das zweimalige ועל חלב der Massil. Z. 14 steht hier: על חלב ועל זבח במנחת.

3) Für אִם — אִם sive, sive Z. 12 der Massil. heisst es hier Z. 9 וְ — וְ et — et, sowohl, als auch.

4) Für den Plural עזם Z. 4 hat die Massil. den Singular wie Z. 5 כְּלִלָם statt des massil. כלל.

5) Am Schluss von Z. 6 ist sehr wahrscheinlich נָמֵס zu lesen, das verkümmerte, sieche Vieh, 1 Sam. 15, 9, ein Wort, das Massil. 15 und 16 nicht vorkommt, vielleicht aber auch dort noch einzuschalten ist.

In sachlicher Beziehung sind folgende Abweichungen zu bemerken:

1) Die Haut der Opferthiere soll den Priestern gehören wie bei den Hebr. (3 Mos. 7, 8) während sie die massil. Opfertafel dem Darbringer des Opfers zuspricht. — Nach Zeile 4 u. 5 soll jedoch die Haut der Ziegenböcke und jungen Hirsche nur bei einem Bittopfer den Priestern zukommen, eine Beschränkung, die sich vielleicht auch auf die übrigen grösseren Opferthiere erstreckte.

2) Der Preis für ein Vogelopfer Z. 7 wird auf einen Silbersekel und zwei Zar (Obolus) angegeben. In der entsprechenden Stelle der Massil. stehen dafür nur drei Viertel Sekel Silber und zwei Zar.

3) Endlich ist die Anordnung der letzten Hälfte eine andere. Zeile 2—5 enthielten offenbar die allgemeinen Bestimmungen über die grösseren Opferthiere wie Z. 3—10 der Massil. und zwar in derselben Reihenfolge. Nur was die Massil. in acht Zeilen weitläuftig ausführt, das erscheint hier in gedrängter Kürze in vier Zeilen. Ueberhaupt hat die karthagische Inschrift durchgängig eine einfachere, kürzere Fassung, wobei auch die Elfzahl der Zeilen wohl

nicht zufällig sein wird. Sie hat gerade die Hälfte der ursprünglich 22zeiligen massilischen Opfertafel [1]).

An die Verordnungen über die grösseren Opferthiere schliesst sich passend Z. 6 die Bestimmung über fehlerhafte Thiere, die nicht angenommen werden sollten. In der massil. Opfertafel folgt diese Verordnung nachträglich erst Z. 15, nachdem die Opferabgaben von Vögeln und einige andere Gesetze angegeben worden sind.

Auch die Ordnung der übrigen Vorschriften ist eine andere, als in der massilischen Tafel. Zeile 7—11 der karthagischen Inschrift entsprechen den Zeilen 11. 13. 12. 14. 18 der Opfertafel von Marseille. Mit der elften Zeile schloss übrigens allem Anschein nach diese karthagische Recension der phönikischen Opfergesetze.

Was schliesslich das Zeitalter betrifft, so erscheint die massilische Opfertafel als eine spätere Ueberarbeitung und weitere Ausführung des kurzen karthagischen Textes, der nach Sprache und Darstellung offenbar alterthümlicher ist. Auch die Schriftform widerspricht dieser Annahme nicht. Sie ist schön und zierlich, trennt die Worte bereits sehr deutlich ab. Diess könnte allerdings auf ein jüngeres Zeitalter hinweisen; ebenso, dass Bet und Dalet sich hier sehr ähnlich geworden sind; vgl. Z. 1, בעת und Z. 6, דל; Z. 7. אחר. Z. 9. צר. Allein beweisend sind diese Thatsachen nicht. Die Schrift war bei den Karthagern seit Jahrhunderten im Gebrauch und hatte bei den Gebildeten wohl schon früh die alte Steifheit abgelegt und sich abgerundet. Ist die massilische Tafel etwa um 400 vor Chr. eingegraben worden, so mag die karthagische immerhin in die Zeit von 500—600 vor Chr. gehören. Die gesetzlichen Bestimmungen selbst aber sind im allgemeinen weit älter.

Mit Hülfe des massilischen Textes lässt sich der nächste Zusammenhang dieser karthagischen Opfertafel in folgender Weise herstellen:

1. [Dies ist] die Taxe der Opfergaben, welche aufgestellt wurde [im Tempel des Baal zur Zeit des Sufeten . . .]

2. [Bei einem Stier als Vollopfer, sei es ein Bitt- oder ein Dankopfer, gehört die H-]aut den Priestern, das Fleisch aber dem Inhaber des Opfers . . . . [Ausserdem gehört den Priestern an Geld . . . . . .]

3. [Bei einem Rinde oder Hirsche als Vollopfer, sei es ein Bitt- oder ein Dankopfer gehört die] Haut den Priestern, das Fleisch aber dem Inhaber des Opfers . . .

---

1) Dr. Davis a. a. O. S. 296 schreibt seltsamer Weise der karthagischen Inschrift 12 Zeilen zu, und seine Uebersetzung enthält allerdings so viele Zeilen, indem er Z. 5 in zwei Hälften getheilt hat: im Widerspruch mit dem Original, das nur 11 Zeilen darbietet. Dr. O. Blau vermuthete deshalb (Ztschr. d. DMG. 1862, S. 438) irrig, das Original habe in der That 12 Zeilen gehabt, und durch unverantwortliche Nachlässigkeit des Zeichners sei eine Zeile ausgefallen, nämlich die 7te!!

4. [Bei einem Schafbock oder Ziegenbock als Vollopfer, wenn es] ein Bittopfer ist, so gehört die Haut der Ziegenböcke den Priestern . . . .

5. [Bei einem Schaflamm oder Ziegenböckchen, oder bei] dem Jungen eines Hirsches als Vollopfer, wenn es ein Bittopfer ist, so gehört die Haut den Priestern . . . . . .

6. [Bei irgend einem Opfer, das man opfern will] als ein Mangelhaftes vom Heerdenvieh, sollen die Priester nicht haben (nicht erhalten) ein Verkümmertes . . [noch ein Räudiges u. s. w.]

7. [Bei Nestvögeln als Dankopfer gehören den Priestern . . . und] bei beflügelten Vögeln ein Sekel Silber 2 Zar für eins . . . . .

8. [Bei einem Bittopfer, das] gebracht wird hieher, gehören den Priestern die kurzen Rippen u. [die Weichen . . .]

9. [Bei Vögeln, wenn du sie vorher] geweiht hast, sowohl bei einem Opfer mit Speise, als bei einem Opfer mit Oel . . . [gehört den Priestern u. s. w. . . .]

10. [Das Bittopfer soll übergossen werden mit Oel, sowohl] bei einem (einzelnen) Fettstücke, als bei einem (ganzen) Schlachtopfer als Opfergabe . . . .

11. [Jeder Priester der eine Abgabe nimmt, die] nicht angesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht festgesetzt worden [gemäss der Vorschrift, die aufgestellt worden zur Zeit des Sufeten . . . der wird gestraft werden.]

Umschrift der karthagischen Opfertafel in hebr. Quadratschrift.

1 . . . . . בעת המשאחת אש טנא . . .
2 . . [הע]רת לכהנם ותברת לבעל־הזב[ח . . .]
3 . [ה]ערת לכחנם ותברת לבעל־הזבח א . . .
4 . צועת וכן ערת העזם לכהנם וכן הא . . . .
5 צרב איל כללם אם צועת וכן הערת לכד[נם . . .]
6 [יזב]ח דל מקנא בל יכן לכהנם נמ[ס . . .]
7 בצע כסף זר׳ וו על אחד . . . .
8 [א]ש יעמס פנת[1]) אלם כן לכהן קצרת ו . . .
9 קדשת ועל זבח צר ועל זבח שמ[ן . .]
10 על חלב ועל זבח במנחת ועל . . .
11 איבל שת בפס ז ונה[ן . . .]

1) Der Text hat hier falsch בנת und ist nach der Massil. verbessert.

Tübingen den 5. Januar 1864.

Nachrichten über die mandäischen oder zabischen Manuscrr. der kaiserl. Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London.

Von

Dr. J. Euting.

Nachdem durch die Schrift von Herrn Prof. Dr. Th. Nöldeke: „Ueber die Mundart der Mandäer“ [1]) das lange begrabene Interesse für die mandäische Sprache und Literatur wach gerufen worden ist, braucht es wohl keiner weiteren Rechtfertigung, wenn ich den Lesern dieser Zeitschrift eine Beschreibung der von mir untersuchten mandäischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Paris zu geben versuche. Durch die Güte des Herrn Dr. William Wright am British Museum in London bin ich in den Stand gesetzt, von den dort befindlichen mand. Handschriften Mittheilung zu machen.

Man vergleiche die Nachrichten von Lorsbach (aus der Hand S. de Sacy's) in Stäudlin's Beiträgen II, 296 ff. u. die von Tychsen, ebendaselbst V, 237 ff., ferner S. de Sacy im Journal des savants Juni u. November 1819 S. 343 ff. u. 646 ff.

I.

Die mandäischen Manuscripte der kaiserlichen Bibliothek zu Paris.

No. I.

Codex Colbertinus 1715. Regius 309. A.

Ms. in folio auf glattem orientalischen Papier. Enthält das sogenannte Sidra ladam od. Liber Adami. Es ist das älteste der hiesigen Mss., geschrieben A. H. 968 = A. D. 1560 zu חוואיזא Chuwaiza.

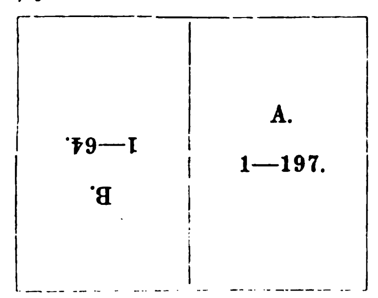
Die Titelbezeichnung „Adamsbuch“ findet sich weder in diesem, noch in einem der 3 folgenden Mss., und rührt, wie es scheint, bloss von einer mündlichen Angabe eines Mandäers her. In Cod. No. III muss einst eine Notiz von Otter gestanden haben, die sich jetzt nicht mehr vorfindet. S. de Sacy theilt sie in Stäudlin's Beiträgen

---

1) X. Bd. der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1862.

(II, 296) mit; dort heisst es: „la loi écrite d'Adam, c'est ainsi, que l'ont nommé plusieurs Sabéens des moins ignorans, que j'ai fait venir, pour me dire, de quoi traitoit ce grand livre.“ Das Buch war zu Basra durch J. Fr. Lacroix, den Sohn, im Juli 1674 gekauft und dann der Bibliothek des Ministers Colbert einverleibt werden.

Der Codex besteht aus 2 Theilen, die an den entgegengesetzten Seiten beginnen und gegen die Mitte zusammenkommen; es steht also je ein Theil im Verhältniss zum andern auf dem Kopf. Die Zahl der Blätter von Theil A. ist 197, von Theil B. 64, zusammen 261. Eigentlich sind es 262, da zwischen fol. 93—94 ein Blatt nicht numerirt ist; jedes Blatt hat 24 Linien.



Der erste Theil ist weit umfangreicher als der 2te, und führt am Schluss den Titel סידרא וספאר מאלכיא ואפראשאתא די עלמא האזין „Buch und Schrift der Könige und Auseinandersetzungen dieser Welt.“ Der 2te Theil führt den Titel: דראשיא די נישימתא „Forschungen über die Seele.“

In beiden Theilen zusammen habe ich 127 Abschnitte gezählt, von denen so ziemlich alle (wenigstens in Theil A) mit den Worten beginnen: בשומאיהון די חייא רביא „Im Namen des grossen Lebens“; einmal (A, fol. 141b) lautet die Formel: בשומאיהון ובחאילאיהון די חייא רביא „im Namen und in der Kraft des grossen Lebens“. In Theil B. fangen viele Abschnitte an mit den Worten: מאנא אנא די חייא רביא מאנא אנא די חייא רורביא מאנא די חייא רביא „Ich bin der Geist des grossen Lebens, ich bin der Geist des übergrossen Lebens, ich bin der Geist des grossen Lebens.“ [1]).

1) Norberg übersetzt מאנא stets durch Aeon. Das ist wohl nicht treffend. De Sacy sagt hierüber im Journal des Savants Nov. 1819. p. 655:

„ܡܐܢܐ c'est-à-dire l'âme ou la substance spirituelle, venue par l'ordre de la Vie suprême pour vivifier et animer le corps d'Adam, en s'unissant à la matière inerte et inanimée . . . . Pour moi je conjecture, que c'est le mot arabe معنى sens, que les hommes spirituels opposent sans cesse à la figure صورت. Il signifie le principe actif, qui ne tombe pas sous les sens, et se prend souvent pour Dieu lui-même, le seul être réellement existant, tout le reste n'étant que des apparences illusoires.“

Der Schluss eines jeden Abschnittes ist durch

ࡀ————————————————ࡎ

= א————————————————ס

bezeichnet, ס־א = סאכא „Ende". Sonstige Interpunctionszeichen sind ◎ und ◎═◎

In dem Codex sind 2 Lücken: in B. fehlen zwischen fol. 37 u. 38 zwei Blätter, zu ergänzen nach Cod. II, B, fol. 226 b l. 15 bis fol. 225 b l. 9; sodann, zwischen B. fol. 63—64, abermals 2 Blätter. Die Lücke wird ergänzt durch II, B. fol. 202 a l. 18 —200 b l. 24.

Dieser Codex ist sorgfältig, wenn auch nicht so luxuriös geschrieben wie No. II; jeder halbmisslungene Buchstabe, der aber noch leicht zu erkennen gewesen wäre, ist (von zweiter Hand?) sauber wiederholt. Als kritische Zeichen sind, wie auch überhaupt in den folgenden Codd., bei verdächtigen Worten und ganzen Stellen Punkte, sowohl über, als unter die Linie gesetzt.

Aus diesem Cod. No. I. habe ich ein Specimen (die 6 ersten Blätter) autographirt und auf Stein überdrucken lassen, und habe bei der Collationirung mit Cod. II—IV fast auf jeder Linie mehr als eine Variante getroffen.

No. II.

Cod. Colbert. 382. Reg. 309. B.

Folio. oriental. Papier, enthält wie No. I das **liber Adami**, die Einrichtung ist dieselbe. Es sind 259 Blätter, 25 Zeilen auf jeder Seite, schöner breiter Rand. Theil A geht von fol. 1—196 a, Theil B von 259 b—199 b. Fol. 196—199 ist unbeschriebenes mit leicht eingekratzten Linien versehenes Papier. Nach diesem Codex hat Norberg seine Ausgabe dieses Buchs gemacht [1]). Die Handschrift ist geschrieben A. H. 1042 = A. D. 1632 in Basra; die betreffende Note am Schlusse von A lautet:

תום סתארדאת וסילקאת לריש האזין סידרא [2]) ושומאיתון די
חייא קאדמאייא ולישומא די יאואר מאנדא די חייא ולרוחצאנא די

1) Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus. III P. Londini Gothorum. 1815—16. Dazu das Lexicon Codicis Nas. 1816. und das Onomasticon. 1817. Norberg hat sich streng an diesen Codex gehalten, ohne seine Abschrift mit Ms. I. od. III. u. IV zu vergleichen; aus No. I. hat er nur die Schlussnote mitgetheilt. Wie jedermann weiss, der sich mit diesem Buch beschäftigt hat, ist Norbergs Arbeit, wenn man nicht das Original daneben hat, schwer zu gebrauchen; denn seine Ausgabe mit syrischen Lettern ist nicht sowohl Umschreibung mit syrischen Lettern, als vielmehr eine Vernichtung aller charakteristischen aussergewöhnlichen grammatischen Formen, und Uebersetzung des ganzen Textes in reguläres „Hochsyrisch". Seiner Uebersetzung, deren Richtigkeit im Allgemeinen bei seinen beschränkten Hilfsquellen überraschend ist, soll damit nicht zu nahe getreten werden.

2) lies לשומאיהון

מאלכא ראמא די נהורא יומא די תלאתא בחאבשאבא ביאחרא די נונא בתלאסאר בנאוא לשנאת תרין וארביא אבאתאר אלפא בדארא במאתא די מאקדאם במיא די כארכא בתארבאצא דיגאנאם בר מתאתאם בר זאכיא גאזאניא הוא שולטאנא מאחאמאד בר מובאראך. אנסאתא ליאמינא 1) ולסמאלא אנסאתא במאתא די באצרא במאיא די 2)عאשאר בבאיתא די מארא די סידרא די הו 2) סאعדאן בר באכתיאר אחא באלבול 3) שבאקללא מאנדא די חייא חאטאייא הוא שולטאנא די באצרא عאליא פאשא אפראסיאב לא שבאק לא חאטאייא

Ich übersetze:

„In die Reihe und zu Ende gebracht ist dieses Buch im Namen des ersten Lebens, und im Namen des Javar Manda di ḥajje und im Vertrauen auf den erhabenen König, am 3ten Tag der Woche, am 13ten des Fischmonats im Jahr 42 nach 1000 (1042) in der Wohnstätte, in der ringsumflossenen Hauptstadt in der Wohnung (?) des Schatzmeisters (Priesters) Ganam, des Sohnes des Mehatam des S. des Sakja, unter der Regierung des Muhammad bar Mubarak. Ich habe es geschrieben zur linken und zur rechten (d. h. die rechte und linke Hälfte = ganz), habe es geschrieben in der Stadt Basra am Wasser (Canal) ʿAschar[4], im Hause des Besitzers des Buches[5] Saʿdan bar Baktiar, des Bruders des Balbul, welchem der Manda di ḥajje seine Sünden vergeben möge, während Herrscher in Basra war Ali Pascha Afrasiab[6], welchem er seine Sünden nicht vergeben möge.“

---

1) Bezieht sich auf die Einrichtung der beiden Theile (s. oben zu No. I.).

2) Man beachte die Anwendung des arabischen ʿAin bei Wiedergabe von arabischen Eigennamen (bloss bei diesen habe ich es bis jetzt bemerkt, und zwar bloss in den Schlussnoten der Codd.). Das mand. Ain muss offenbar sehr weich gesprochen worden sein, und das Zeichen für die Eigennamen, wo man den Original-Guttural wiedergeben wollte, als ungenügend befunden, daher nahm man seine Zuflucht zu dem arab. Buchstaben.

3) lies שבאקלא

4) Diese Worte schreibt und übersetzt Norberg: ܒܡܐܬܐ ܕܒܨܪܐ ܒܡܝܐ ܕܚܫܡܐ „in urbe Basra ob aquae copiam famosa“. Mit welchem Recht? Ich nehme das Wort عאשאר als Nom. pr. eines Canals in Anspruch wegen der Anwendung des arab. ع, das ich bis jetzt nie anders als in Eigennamen getroffen habe.

5) בבאיתא די מארא די סידרא übersetzt Norberg „in aede doctoris —“ (das würde wohl heissen .... בבאיתא די רבאי). Aehnlich de Sacy im Journal des Sav. Nov. 1819. p. 649. „dans la maison du chef de l'académie Saadan fils de Baktiar.“

6) Muss wohl einer der Urheber der heftigen Verfolgungen gegen diese Secte gewesen sein.

No. III.

Folio. orient. Papier. Enthält auch das „Buch Adams“.

Voran findet sich von de Sacy's Hand die Note:

„Ce volume avant d'être relié portoit le nom d'Otter et le No. 22.“

Einrichtung wie die beiden früheren. Datum A. H. 1091 = A. D. 1650. Der Ort wo es geschrieben wurde heisst auf fol. 146 b כיויזא, bald nachher: כיואזא, auf fol. 151 b חיואיזא, und ist sicher derselbe, der sonst mehrfach **Howeiza** heisst.

Das Ms. ist von Otter im Jahr 1739 gekauft worden.

Theil A. nimmt fol. 1—146 b ein, Theil B. 214—151 b, jede Seite hat 25 Linien.

In Theil A. ist das erste Blatt in der Mitte und die folgenden vorne vom oberen Rand aus einwärts sehr stark durchgefressen. Zwischen fol. 1—2 ist eine grosse Lücke von ungefähr 20 Blättern.

Der Theil B. ist von merklich anderer Hand; auch hat sich hier die Honigtinte oft störend gegenseitig auf den Blättern abgedrückt. Der Schriftcharakter ist cursiv und gefällig, sehr zierlich in den klein geschriebenen Schlussnoten. Hie und da ist nachlässig copirt.

[Vorn in Theil B. steht eine mir nicht ganz verständliche Inschrift:

جويد ابن فرج سحل حاى
يوم السبت بى شهى اخيرا
لربيع سنه الف واحد وما
يه حان تسع ساعات زاح
من النهار ملوش ارقنا اذم
بر ماما نيا

(ארם בר מאמאניא ist ein häufiger mandäischer Name.)

No. IV.

Folio. bezeichnet mit 309 b. mit dem Stempel der Bibliothèque Nationale versehen. Enthält auch das „Buch Adams“. Die Einrichtung dieselbe wie bei den 3 vorangehenden. Oriental. Papier. 211 Blätter. A. 1—157. B. 158—211. Auf jeder Seite 28 Linien. Geschrieben (s. fol. 157 b) באתרא סאגיא „an dem grossen Orte“ (= Basra?) am „Wasser (Canal) שאמאניא Schamanie“ im Jahr 1100 = A. D. 1688.

In dem geschriebenen Bibliothek-Cataloge heisst es: Il manque quelques feuillets. Ich habe nichts davon wahrgenommen. Denn zwischen fol. 158 u. 159, wo man diese Lücke allein vermuthen könnte, ist auf fol. 158 das unter die 28te Zeile hinuntergeschriebene Wort שכינאתא nicht, wie gewöhnlich, Anticipation des ersten Worts des folgenden Blatts, sondern zum Text gehörig, und aus Versehen auf fol. 159 l. 1 nicht wiederholt. Dagegen fehlt zwi-

schen fol. 129 und 130 ein Blatt in der Numerirung. Die Schrift ist oft unschön vgl. namentlich fol. 6a, 62a, 98b und fast durchgängig.

Dieser Codex trägt an der Stirne nicht die gewöhnlichen Eingangsworte: מאראי משאבא „der Herr sei gepriesen“, sondern beginnt alsbald mit בשומאיהון וג׳ „im Namen u. s. w.“

No. V.

2 Voll. 8°. Ist keine mandäische Original-Handschrift, sondern eine Copie des „Buchs Adams“ von der Hand des Doctors an der Sorbonne: L. Picques. Dieser hat im Jahr 1683 den Cod. No. I. Seite für Seite und Linie für Linie [1]) abgeschrieben, und mit No. II. collationirt. Die Copie bildete einen Theil des Vermächtnisses von Picques an die Dominikaner der Rue St. Honoré, und trägt den Stempel der Nationalbibliothek.

Im Anfang gibt Picques vollständige interlineäre lateinische Uebersetzung, weiterhin bloss stellenweise, bei einzelnen Worten ist das entsprechende syrische oder hebräische auf den Rand geschrieben. Die einzelnen mit בשומאיהון anhebenden Abschnitte hat P. numerirt; im ersten Band ist Abschnitt 1—27, im 2ten 28—127.

Der erste Band (Portio prima) umfasst 271 Seiten, von denen meist nur die linke Seite beschrieben ist, auf der rechten stehen einigemale wenige Bemerkungen. In diesem 1sten Band ist vorn hineingeschrieben:

Hic liber vocatur סידרא לאדאם sive Sedra l'adam i. e. Ordo Adami. Continet homilias secundum persuasionem Chaldaeorum antiquiorum ad usum Mandaitarum, qui incolunt Bassoranum agrum . est hoc volumen integrum et perfectum. est scriptum Ao Arabum 1042, Dominante tum in hawaza Muhammede filio Mubarek, bassora vero Aali bar Afrasiab.

Auf dem ersten Blatt steht:

Copie sur un en folio de la Bibliothèque de M. Colbert, page pour page, et ligne pour ligne. les pages sont 395 pour la grande partie .....

Am Schluss steht als abendländischer Titel:

„Liber cui titulus est: portio Adam, et continet dogmata Manichaeorum Ao. 1683 ante Pascha.

Der 2te Band (Portio secunda) besteht aus 2 Theilen [2]):

---

1) Cod. I, A fol. 15b steht bei Picques auf 2 Blättern (30 u. 31). Auf Seite 61 u. 64 weicht er in den Seiten, nicht in den Linien ab. (Fol. 61 hat 19 Linien, 62 hat 28, 63: 24, 64: 15.) Von Fol. 65 an stimmt es wieder mit Cod. I.

2) Vorn ist hineingeklebt ein Stück eines Briefs:

— onninamente la prego, mi compri li libri legati mentonati nelle presenti polizze — a dispetto qualunque altro compratore

servo deuotsso L. Picques. 29. 10bs 81.

A. numerirt mit 272—395.

B. mit 1—138 (darunter 137ª u. 137ᵇ).

Einige lose Blätter liegen bei, enthaltend ein mand. Alphabet und Umschreibungsversuche in Estrangelo. Dann folgt ein Blatt, beschrieben mit: Liber hic syriacus continet dogmata Manichaeorum, auf dem nächsten Blatt: Sedra l'adam portio secunda. Frashata de alma hazein. L'alcoran de Maues. — Auch unleserliche Herzensergiessungen Picques': O aerumnabilis labor! hic aeger interpres (?). Dann: Ces liures des Sabéens n'ont point de titre (dafür scheint's um so reichere Auswahl in der Abschrift); folgen arabisch geschriebene genealog. Tafeln der Besitzer und Schreiber des Originals.

Seite 272 hebt endlich an mit Abschrift von Cod. I. fol. 135ᵇ ff. In Theil B. findet sich die Ueberschrift: hazein drasche d'neschemta Ex libris Ludov. Picques doctoris socii Sorbonici.

Haec 4 Volumina 1° trimestri Ai. 1683 descripta fuerunt partim mea manu partim manu 2 amanuensium, unius nomine Pinart burgund. Senonsis (aus Sens) alterius nomine Jacobi Adam Vindocinensis (aus Vendôme). — Der Rest ist unleserlich.

Zuletzt:

Benevole lector, quisquis es, scito, eum, qui hanc glossam inspersit, fuisse Parisinum, non ignarum linguarum latinae, graecae, germanicae vulgaris, italicae vulgaris, graecae vulgaris, hebraïcae, syriacae, chaldaïcae, arabicae, aliquantulum armenicae, slavonicae, copticae, aethiopicae gnarum.

No. VI.

Cod. Colbert. 2919. Regius 309 C. das sogen. **Sidra Jaḥja** auf orient. Papier in 4° od. klein-folio. 130 Blätter, jede Seite zu 18 Linien, besteht aus 77 Abschnitten. Das Buch nennt sich selbst: אדראשׁיא די מאלכיא „das Buch der Könige" und nicht „Discours des Anges" wie de Sacy meint (das müsste nothwendig מאלאכיא heissen. In dieser Form mit der Bedeutung „Engel" erscheint das Wort in No. II. fol. 4ª, bei Norberg I p. 15 siebenmal neben מאלכא). Es ist geschrieben zu כאלאפאבאד Kalafabad (s. fol. 130ª) am Wasser Scharâḥê (Canal von Meserkan) A. H. 1039. = A. D. 1629.

Das 2te u. 3te Blatt sind falsch eingebunden; der innere Rand wurde für den äussern genommen, und ist also Seite 3 u. 4, und

---

Dann folgt ein Brief der wohl an Colbert gerichtet ist:

Monsieur

J'allé hier chez vous pour vous voir et vous prier de me vouloir prester le grand liure — des Sabéens, que je vous reporté il y a quelques mois. il est grand quarré et couuert de toille blanche, ouuré à petits quarreaux de Soie jaune. c'est pour conferer quelques endroits qui paroissent manquer dans un autre que j'ai encore. Je vous reporteray le tout au plustost et crois à présent estre assez scauant pour vous en rendre compte, lorsque j'auray l'honneur de vous aller remercier. en attendant je vous prie que ce billet cy vous reste pour mémoire et vous pourrez confier scurement le liure au porteur de ce billet qui porte de quoy l'envelopper pour ne rien gaster.

ce 17. Juin 1683. a. V. (?)

C'est le No. 382. L. Picques.

5 u. 6 gegenseitig zu vertauschen. Diess ist jedenfalls erst beim letzten Einband geschehen; die Picques'sche Abschrift und Tychsen (Beiträge III.) haben die richtige Reihenfolge gegeben, ohne ein Wort von der Störung zu sprechen.

Was Tychsen in Stäudlin's Beiträgen (III S. 18—25) geliefert hat, ist aus diesem Codex fol. 1—3. Die Probe von Lorsbach (ibid. V S. 1—44) aus dem Oxforder Cod. Huntington LXXI p. 87 f. findet sich auch in den hiesigen Mss. und zwar in

Cod. VI. fol. 48 b l. 15—fol. 51 b l. 7.
Cod. VII. fol. 47 b l. 14—fol. 50 b l. 7.
Cod. XII. fol. 34 a l. 13—fol. 36 a l. 10.

Es ist der 33te von den 77 Abschnitten.

Die Abschnitte 21—27 u. 29—35 beginnen mit den Worten: יאחיא דאריש בליליא ויוהאנא ברימשיא די ליליא יאחיא דאריש בליליא (ואמאר) „Jaḥja forschte in den Nächten nach, Joḥana am Abend der Nächte, Jaḥja forschte in den Nächten nach, [und sprach]."

Die andern Abschnitte fangen gewöhnlich mit den Worten an [1]): בשומאיהון די חייא רביא מראוראב נהורא שאניא „Im Namen des grossen Lebens, verherrlicht werde das staunenswerthe Licht."

Die Schlussworte der Abschnitte sind meist: [חייא זאכעין (זאכין) וזאכיא גאברא די אסגיא לכא] משאבין חייא חייא זאכעין d. h. „[Rein (heilig) ist das Leben, und rein der Mann, der dahin gelangt;] gepriesen sei das Leben, das Leben ist rein."

In der Schlussnote fol. 129 b wird als Titel des Buchs angegeben: האזין כוראסא והאלין דראשי די מאלכיא .... די אנסא מן סידרא די וג" די אנסא מן כוראסא די וג׳ „Das ist der Thron und das sind die Bücher (das Buch) der Könige [... welches geschrieben hat N. N. ...] welcher es abgeschrieben hatte von dem Buch des N. N. ... welcher es abgeschrieben hatte von dem Thron des N. N. ..." und so wechselt noch weiter דראשא mit כוראסא zur Bezeichnung des Originals, von dem je die verschiedenen N. N. ihre Copien gemacht.

No. VII.

Orient. Papier. 4°. 119 Blätter, je 19 Zeilen auf der Seite, enthält auch das דראשא די מאלכיא, das „Buch der Könige" oder das sogenannte Sidra Jaḥja. Es ist geschrieben zu דוראק Durak am Wasser שאראחיא Scharaḥe (Canal von Meserkan) A. H. 1102 = A. D. 1690.

Das erste fehlende Blatt wäre zu ergänzen durch Ms. VI. fol. 1 — fol. 2 b l. 2.

---

1) Ungewöhnlichere Formeln sind z. B. Ms. VII.

fol. 109 a. בשומאיהון די חייא רביא ובשומא די כושטא יאקירא

fol. 109 b. בשומאיהון די חייא ובשומא די כושטא יאקרא

fol. 112 a. (cf. 113 a) בשומאיהון די חייא רביא ובשומא די כושטא

Das erste vorhandene Blatt zeigt einen ganz anderen Schriftcharakter als die folgenden, und ist wohl erst später, als das Ms. defect geworden, dazu gekommen. Die Züge dieses Blattes sind ausserordentlich schön und gleichen ganz der Probe bei Hyde (Hist. Relig. vet. Persar. Tab. XVI.). Die Blätter 55 — 59 sind oben stark angefressen.

No. VIII.

Von diesem Ms. sagt der Catalog unbegreiflicher Weise: „Ms. sur papier oriental, contenant „les Discours des Anges“. la date m'échappe“. Es enthält aber keinen einzigen Abschnitt aus dem Derâschê di malkê, sondern ist vielmehr ein vollständiges Exemplar des sogenannten Cholaste oder wie es sich selbst nennt der: צניאניא ודראשיא די מאצבותא ומאסיקתא d. h. „Gesänge (Wechselgesänge) und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“ [scil. der Seele aus dem Körper] also Tauf- und Sterbegesänge oder überhaupt das Ritual der Mandäer.

Das Buch ist in kleinem [quartähnlichem] Format; 106 Blätter, die Seite hat oft 18, oft 40 u. mehr Linien. Es ist geschrieben zu Basra A. H. 1105 = A. D. 1694.

Der Text hebt (ohne מאראי משאבא) an mit den Worten:

בשומאיהון די חייא רביא קאדמאייא נוכראייא מן אלמיא די
נהורא יאתירא די עלאוי כולהון עובאדיא אסותא וזאכותא וחאילא
ושרארא ועמרא ושימא וחאדואת ליבא ושאביק חאטאייא נהוילִיא
לדיליא יחיא יוחאנא סאם בר חאוא מאמאניא בחאילא די יאואר
זיוא וסימאת חייא ס———————————————א

„Im Namen des grossen ersten Lebens, des vor den Weltwesen verborgenen (abgezogenen), welches ein überströmendes Licht ist erhaben über alle Geschöpfe. Heil, Reinheit, Kraft, Gesundheit und langes Leben, Ruhm und Freudigkeit des Herzens und Sündenvergebung werde mir zu Theil, mir dem Jahja [Johana] Sam bar Chava (Eva) Mamanja, durch die Kraft des Javar Siva und der Simat chajje. Ende.“

Eigenthümlicherweise wird auf fol. 46 a als Quelle oder Original dieser Handschrift nicht der Titel der vorliegenden Schrift genannt, sondern mehrmals der דיואן Diwan; auf 46 b am Schluss der Liste der Abschreiber heisst es די אנסא מן דיואן די חייא קאדמאייא ..... „.... N. N. der es abgeschrieben hatte von dem Diwan des ersten Lebens.“

Das Ms. besteht aus verschiedenen Fragmenten des Cholaste, und befindet sich leider in einem sehr verwirrten und verwirrenden Zustand. Nach Vergleichung mit dem vollständigen Exemplar Ms. X ergeben sich folgende Bestandtheile:

Ms. VIII.	Ms. X.
1) fol. 1 — 47.	= fol. 1 — 52 b lin. 5.
2) fol. 48 — 53.	= fol. 43 b l. 13 — 50 a l. 11

ist eine Wiederholung von dem Stück
fol. 41 b l. 4 — 46 a l. 26 (in VIII.)

Ms. VIII.	Ms. X.
3) fol. 54 a — 105 a l. 7.	= fol. 19 b l. 10 — 71 a l. 4.
und zwar wiederholt	
fol. 54 a — 93 b l. 4.	[= fol. 19 b l. 10 — 52 b l. 5.]
Das in fol. 22 a l. 13 bis fol. 47 b enthaltene.	
(Zwischen fol. 94—95 ist eine Lücke, auszufüllen durch	fol. 53 a ult. — 63 l. 14.
ebenso zwischen 102—103 eine Lücke, zu ergänzen nach	fol. 69 a l. 10 — 69 b l. 15.)

Wollte man den fortlaufenden Text herstellen, so wäre aus diesem Ms. zu nehmen fol. 1 — 47, dann nach Ausfüllung der oben angegebenen Lücken fol. 93 l. 5 — 105 l. 7 (8).

(Ms. VIII. fol. 93 b ist aber = Ms. X. fol. 52 b l. 2.)

No. IX.

Ms. auf gewöhnlichem Papier in 8° bezeichnet mit Jacobins St. Honoré 13. 259 Seiten ähnlich wie No. V ausgestattet. Ist eine Copie des Sidra Jaḥja od. Drasche di malke von der Hand Picques', copirt nach Ms. No. VI. Seite für Seite und Linie für Linie, wieder mit vielen Noten und theilweise interlineärer latein. Uebersetzung.

Vorn ist viel durcheinander geschrieben, unter andrem: Liber Adamitarum seu Enochitarum seu Noachitarum seu Semitarum.

Dann gross geschriebener Titel:

halein Adrasha 'd Malake.

Auf dem letzten Blatt steht: Liber Adami (!) seu Henoc syriace.

No. X.

Colb. 4108. Regius 309 D.

Das sogenannte Cholaste oder עניאניא ודראשיא די מאצבותא ומאסיקתא „Gesänge und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“ cf. No. VIII. auf oriental. Papier 77 Blätter, die Seite meist 19 Linien (123 Abschnitte), geschrieben zu כאמאכ̇אוא Kamalava A.H. 978 = A.D. 1570.

Diese Hs. führt (wenigstens in den einzelnen Abschnitten) sehr verschiedene Titel.

1) fol. 18. דראשא די מאצבותא „Forschung [1]) über die Taufe“.

---

1) Ich gestehe gerne, dass die Uebersetzung von דראשא durch „Forschung“ etwas „ledern“ klingt, und werde sie mit Freuden gegen eine angebotene bessere zurückziehen, der Sinn scheint mir eine allgemeinere Bedeutung zu fordern. Auch ist mir der Unterschied der synonymen Ausdrücke [עניאניא, כורסא, דיואן], אספאר, פראשאתא, דראשא, סידרא etc. noch nicht klar geworden. [Da ich mich erst seit 4 Monaten mit diesem semitischen Sprachzweig beschäftige, so ist mir bis jetzt noch vieles dunkel, und bitte ich daher um nachsichtige Beurtheilung.] Auffallend ist mir, dass das sonst gewöhnliche כתאב nicht zur Bezeichnung eines Buchs angewendet wird.

2) fol. 71 [a] עניאניא ודראשיא „Gesänge und Forschungen“.

3) fol. 72 [b] l. 19: האלין זוהאריא טביא ויאקיריא די זאהאר ופאקיד ואמאר מאנדא די חייא „Diess sind die guten und kostbaren Warnungen, welche ergehen liess, auftrug und aussprach (od. anbefahl?) der Manda di chajje“.

4) fol. 73 [b] סידרא די נישמאתא „Buch der Seelen“.

Bei Zählung der Blätter halte man sich an die Numerirung mit Tinte am unteren Rand, da die obere mit Bleistift zweimal fol. 20 aufführt, dagegen auf fol. 70 alsbald 72 folgen lässt.

Die 2 Blätter, die zu Anfang des Buchs auf dem Kopfe stehend eingebunden sind, gehören als fol. 76 u. 77 an den Schluss, ein unbedeutendes Blatt ist mit arabischen und mandäischen Schriftzeichen hässlich beschrieben; beigebunden ist ferner ein mand. Alphabet und Umschreibungsversuche (wohl von Picques). Zwischen fol. 3—4 ist eine Lücke, zu ergänzen durch Ms. VIII. fol. 5 [a] l. 4 — fol. 7 [a] l. 14.

Die Schlussnote ist fol. 73 b und gehören daher wie ich vermuthe die übrigen 4 Blätter nicht eigentlich zum Buche [1]). Die 7 ersten Seiten sind mit den mandäischen Buchstaben ࡆ — ࡀ (ז—א), fol. 4—24 mit dem arabischen Alphabet (ث—ا), fol. 25—46 mit dem hebräischen (ת—א), fol. 47—68 mit dem syrischen (ܠ—ܐ), fol. 69—76 mit samaritanischen Buchstaben (ࠈ—ࠀ) ט—א numerirt.

No. XI.

bestehend aus 3 verschiedenen Bruchstücken:

A.

59 Blätter mit dem Stempel der Nationalbibliothek versehen. (Zwischen fol. 27—28 ist ein Blatt nicht numerirt.) Nach der Note in fol. 46 [a] ist das Buch geschrieben zu Basra am Wasser ʿAschar A. H. 1068 = A. D. 1657. Das Buch nennt sich selbst fol. 46 [a]: קאלוסתא, fol. 23 [b] קולאזתא, fol. 44 [a] mehrfach קולאסתא, und bezeichnet sein Original theils wieder als קולאסתא, theils aber auch דיואן (s. unten); fol. 23 [b] heisst ein Abschnitt: עניאניא די חאדאואתא (Wechselgesänge der Freuden). Ich weiss nicht, was ich aus dem Buch machen soll. Ich konnte keinen Abschnitt auftreiben, der in dem sonst mit Cholasta [2]) bezeichneten Buch sich fände. Wie viel Blätter vorne fehlen, kann ich nicht bestimmen.

fol. 1—2 [a] l. 1 enthält ein Bruchstück (ת—ו) aus dem ersten alphabetischen Stück des liber Adami (Cod. II. fol. 134 [a]).

---

1) s. Ms. XI, B.

2) Denn was Tychsen (Beiträge III p. 47), als aus dem „Cholasteh“ genommen, mittheilt, ist aus Ms. VIII parallel Ms. X; und diese nennen sich selbst „Injânê etc.“

fol. 10ª l. 7 — 11ª l. 12 dasselbe Stück und zwar ganz („אתא בסאבר“).

fol. 18ª l. 5 — 19ª l. 10 ist das 3te alphabet. Stück [1]) („אתאת מארגאניתא“) (Cod. II. fol. 135ª l. 14. — 135ᵇ l. 10.)

Von fol. 24—44 beginnt eine Anzahl Abschnitte mit den Worten: כד אזיל בחירא דאכיא [2]) „Es ging hin der reine Auserwählte“; dazwischen hinein andre Abschnitte, welche beginnen mit: מאליל רביא בפומאיהון דאכיא לבחירא דאכיא „Es redeten die Grossen (= Engel?) mit reinem Munde zu dem reinen Auserwählten“. Fol. 49 u. 48 sind zu vertauschen, fol. 49 — 57 enthalten je 3 עניאניא ודראשיא für jeden Wochentag.

B.

70 Blätter unvollständiges Exemplar der עניאניא ודראשיא די מאצבותא ומאסיקתא der „Gesänge und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“. Geschrieben zu Himilê am Wasser Karûn A. H. 1127 = A. D. 1715 gestempelt mit dem Zeichen der Bibl. Royale.

fol. 1—38 findet sich in Ms. X. fol. 1 — 33ᵇ l. 6.

Zwischen fol. 38—39 ist eine bedeutende Lücke, zu ergänzen nach Ms. X. fol. 33ᵇ l. 6 — 41ª l. 11. fol. 70 hört das Buch auf = Ms. X, 74ª, also ohne das im letztren befindliche Anhängsel.

C.

8 Blätter im kleinsten Format. Stempel der Bibl. Impériale. Am Schlusse Versuche von Copie und Transscription. Ohne Angabe eines Orts oder Datums.

Das Fragment besteht aus 27 Abschnitten, von denen ich 1—5. 7. und 17 nicht bestimmen kann.

		XI. C.			XI. A.
Abschnitt	6	fol. 2ª l. 9 — 2ᵇ l. 4	=	fol.	37ᵇ l. 14 — f. 38. l. 5.
	8	„ 2ᵇ l. 10 — l. 18.	=	„	25ª l. 5 — 11.
	9	„ 2ᵇ l. 19 — 3ª	=	„	25ᵇ l. 16 — 26. l. 9.
	10	„ 3ª	=	„	26ᵇ ult. — 27ª l. 6.
	11	„ 3ᵇ	=	„	27, 1ᵇ l. 9 — 27, 2ª l. 2.
	12	„ 3ᵇ	=	„	27, 2ᵇ l. 9 — 28ª l. 7.
	13	„ 4ª	=	„	28 l. 16 u. 17.

---

1) Die 4 alphabet. Stücke aus Cod. II habe ich autographirt und auf Stein überdrucken lassen, und hoffe im nächsten Heft der Zeitschrift das Facsimile mit Umschreibung, Uebersetzung und Erklärung geben zu können. Mandäische Typen werden gegenwärtig auf Veranstaltung Herrn J. Mohls in der kaiserlichen Druckerei dahier geschnitten. In dem Entwurf dazu habe ich mir erlaubt die Ligaturen Waw mit Nun, Kaf, Zade u. ähnliche zu trennen.

2) Daher heisst es in der Note fol. 44a: האלין דראשיא די כד אזיל בחירא דאכיא די אנסית אנא ... מן דיואן די תאסיר די כד אזיל בחירא דאכיא „Das sind die Forschungen [betitelt] „„Es ging hin der reine Auserwählte““ die ich abgeschrieben habe, ich N. N. ... aus dem Divan der Auslegung des „„Es ging hin der reine Auserwählte““.

XI. C.				XI. A.
Abschnitt 14	fol.	4a	= fol.	29a l. 2—10.
15	„	4b	= „	29b l. 14—f. 30. l.
16	„	5a	= „	30b l. 13—f. 31a l.
17	„	5a	=	?
18	„	5b	= „	34a l. 4—17.
19	„	6a	= „	35a l. 3—5.
20	„	6a	= „	35a l. 6—14.
21	„	6b	= „	36a l. 13—16.
22	„	6b (=Abschn. 6)	= „	37b l. 14—38a l.
23	„	7a	= „	38b l. 1—3.
24	„	7a	= „	39b l. 12—18.
25	„	7a	= „	40b l. 3—5.
26	„	7b	= „	43a l. 11—16.
27	„	7b—8a	= „	43b l. 12—44a l.

Theil C ist also ein Auszug aus Theil A des Ms. XI. und enth die Abschnitte, welche in A überschrieben sind: ואר מידריא הד: „für die Schüler bestimmt".

No. XII.

Der Catalog sagt nur: Ms. sur papier contenant l'ouvrage i titulé: „Antiennes et leçons pour le baptême et la sortie. Le tex contenu dans cet exemplaire est plus long, que celui dans les de Nos précédants." (!)

Klein folio. 90 Blätter zu 20 Linien auf jeder Seite. E vollständiges Exemplar des Sidra Jaḥja oder des Drâschâ malkê des Buchs der Könige s. oben No. VI. VII. Die Handschr ist geschrieben zu Basra am Wasser ʿAschar A. H. 1126 = A. D. 171

Die Züge sind durchgehends schön und regelmässig, ausgeno men fol. 1—8 u. 89. 90, welche von anderer Hand herrühre Das Ms. ist wie es scheint wenig gehandhabt worden; die Blätt sind alle sehr sauber.

No. XIII.

Bezeichnet als 14 Jacobins St. Honoré 72. Eine Copie v No. 10, von den „Gesängen und Forschungen über die Taufe u den Ausgang"; von der Hand Picques'. Einrichtung wie bei N V und IX.

Es ist ein Band von 160 Blättern gewöhnlichen Papiers in mit ähnlichen Ueber- und Beischriften versehen wie die ande Copien von Picques. Z. B. vorne: Hic campus coniecturarum lect antiquitatis orientalis studioso. — Affines sunt hae fabulae fabu Indianorum. — Haec lex et praecepta, quae praecepit Manda d'hy lingua Chaldaeorum. Rituale Joannitarum consistit in Introïtu Exitu. Introïtus est baptismus, exitus est animae e corpore coelum.

No. XIV.

ist eine Rolle orientalischen Papiers, deren Länge ich nicht zu b stimmen wage, Breite ungefähr 7 Zoll, Durchmesser 2½ Zoll. Inha

דיואן יאקירא וראזא כאסיא ושויאליא די שאיל היביל זיוא יאואר מן אבויא נבאט רבא „Der kostbare Diwan und das verborgene Geheimniss, und die Fragen, welche Hibil Ziva Javar an seinen Vater Nebaṭ den Grossen richtet.“ [1])

De Sacy, welcher die Rolle 1797 auf der Nationalbibliothek unter den syrischen Mss. entdeckte, hat sich im ersten Wort offenbar versehen, denn er umschreibt und übersetzt: ܙܘ̈ܢܐ ܝܩ̈ܝܪܐ ܘܐܪ̈ܙܐ ܟܐܣܝܐ ܘܫܘ̈ܐܠܐ ܕܫܐܠ ܗܝܒܝܠ ܙܝܘܐ ܝܐܘܪ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܢܒܛ ܪܒܐ „Les visions précieuses [2]), les mystères cachés et les demandes que Hebel Ziva le veillant (c. v. d. l'ange) a faites à son père Nebat le grand.“

Der Ort, wo die Handschrift angefertigt wurde, ist Ḥiwiza (od. Ḥoweiza). Als Datum „vermuthet“ de Sacy 1067. Die Stelle ist aber nicht schwierig oder unleserlich, ich lese ohne Bedenken: אלפא ועמא ושיבא וסרין אבאתאר אלפא (das erste אלפא gehört einfach gestrichen) also 1127 H. = A.D. 1715.

Die einzelnen Abschnitte führen verschiedene Aufschriften.

האלין שוִילִיא טאביא כאסיא ונטיריא וי עתריא ולא מגאלאלין „Diess sind die guten, verborgenen u. unerklärten Fragen der Engel“

האלין שויליא טאביא די שאיל היביל זיוא מן נבאט רבא „Diess sind die guten Fragen, welche Hibil Ziva an Nebat den Grossen richtete“

ראזיא וזוהאריא „Geheimnisse und Warnungen“

Die Anfänge der Abschnitte lauten beispielsweise:

האיזאך מאליל היביל זיוא „Alsdann redete Hibil Ziva“

האיזאך מאליל שישלאם ראבא למארא די ראבותא „Alsdann redete der grosse Schischlam zu dem Herrn der Erhabenheit“

האיזאך מאליל זיוא סאגיא „Alsdann redete der grosse Ziva (Glanz)“

האיזאך מאליל נבאט רבא „Alsdann redete Nebat der Grosse“

האיזאך אמאר כושטא יאקירא לחיביל זיוא „Alsdann sprach die kostbare Wahrheit zu Hibil Ziva“.

No. XV.

12 einzelne schlecht geschriebene, jedenfalls auch schlecht durcheinander gebundene Blätter orientalischen Papiers. Datum A. H. 1142 = A. D. 1729 Ort: Basra. Den Inhalt bilden Bruchstücke aus dem 2ten Theil des liber Adami, z. B.

1) Ich erinnere mich nicht gelesen zu haben, dass diese Schrift sonst auf einer europäischen Bibliothek existirt; meine Absicht ist, dieselbe ganz abzuschreiben.

2) Das müsste jedenfalls ܕܝܘܢ ܝܩ̈ܝܪܐ heissen.

Cod. XIV.		Cod. II B.
fol. 1ᵇ lin. 16—21	=	fol. 210ᵇ l. 24—210ᵃ l. 15.
„ 2ᵃ l. 5—f. 2ᵇ l. 28	=	„ 212ᵇ l. 7—211ᵇ l. 7.
„ 3ᵃ siehe		„ 215ᵃ l. 23—214ᵃ l. 1.
„ 3ᵇ siehe		„ 217ᵃ
„ 7ᵇ—8ᵃ siehe		„ 227ᵃ—226ᵇ
„ 10ᵇ l. 19—28	=	„ 206ᵃ l. 15—25
„ 12ᵃ l. 26—28	=	„ 217ᵃ l. 13—15.

No. XVI.

Ms. in folio. Vorn ist eingeschrieben: Papiers de Fourmont et de Behnam, prêtre chaldéen, à qui M. Norberg doit beaucoup de renseignements sur les Sabiens. V. Journal des Sav. 1819 p. 344. (S. de Sacy.)

Das Buch besteht aus 2 Theilen:

1) einem Mémoire (gelesen in der Acad. des belles lettres anno 1736) und Bemerkungen von Fourmont über die „Codices Sabici" der königlichen Bibliothek, die er unter den Händen gehabt. Diese Nachrichten und Dissertationen sind aber — entsprechend den sonstigen Arbeiten Fourmonts — theils falsch, theils fast ohne allen Werth. Folgende Probe über Ms. No. VI. möge als Beweis genügen:

„Le titre n'en est pas fastueux contre l'ordinaire des orientaux, il est simple. Il donne en deux mots au moins un soupçon de ce qui y est dit משאבא מאראי Canalis timoris (!) fait à demie entendre qu'il y a dans ce livre des choses, qui peuvent et doivent porter les lecteurs à craindre. En effet (?) il n'est guère parlé que des malheurs, de pertes, de guerres, du sang repandu parmy les hommes, pour n'avoir pas craint Dieu. Ce sont enfin 78 Sermons de St. Jean Baptiste etc."

2) einer Abschrift eines Theils von Cod. II. A, in Colonnen-Form, in der Art, dass je ein oder ein paar mandäische Worte unter einander stehen, daneben dann die latein. Uebersetzung.

Z. B. ומאנדא די חייא	et Manda viventis h. e. qui ex Deo est scil. filius Dei.
ניתירציא	Diriget
לשומאיהון	Nomina eorum
בית גינזא	in domo Thesauri
ונילפינון	et Docebimur
בלאופא שאניא	doctrina mirabili
ונידהוילון	et erit eis (apparebit eis)
סימאכא	adjutorium
די על שום	qui venit in Nomine
חייא	viventis.

No. XVII.

enthält 3 Stücke

1) Mémoire ou Catalogue des livres, que J'ay entre les mains, appartenants au Roy. par Fourmont. donné le 6. juin 1741. Darin wird berichtet über No. I. II. VI. X und über eine armenische Handschrift. In diesem Bericht fasst F. die Eingangsworte מארי מאבאשׁמ zwar noch als Titel des Buchs, aber übersetzt doch wenigstens mit scheinbarer Möglichkeit „Revertere domine mi", während der obige Canalis timoris kaum den leisesten mysteriösen Zusammenhang mit den Originalworten ahnen lässt.

2) eine sehr eingehende und brauchbare „Notice des Manuscrits Sabéens" von de Sacy, datirt vom 28. Juli 1797, er bespricht darin nicht: No. VIII. X. XII, auch sind die Fragmente A u. C hier nicht erwähnt.

3) ein deutscher Brief von Lorsbach an de Sacy. Datirt Jena 18. Juli 1813, worin er über samaritanische, mandäische und arabische Handschriften spricht. Sehr dringend bittet er, de Sacy möchte ihm doch — er wolle ja das Geld gerne zahlen — ein getreues Facsimile aus dem Sidra Jaḥja anfertigen lassen. (Ob er ihm seinen Wunsch erfüllt hat?)

Ueberblicken wir die Reihe dieser Manuscripte, so würden sie sich nach ihrem Inhalt etwa folgendermassen anordnen können.

1) Sidra Adam No. I. **II.** III. IV. Dazu (Abschrift von Picques) No. V. Fragment in No. XV.
2) Sidra Jaḥja No. VI. VII. **XII.** Abschr. v. Picques No. IX.
3) Cholaste No. **X.** unvollständig No. VIII. XI. B. Abschrift von Picques No. XIII.
4) Divan (?) No. **XIV.** die Rolle.
5) ungewisse Stücke sind mir XI. A. u. XI. C.
6) Bemerkungen und Schriftstücke die auf die Pariser mandäischen Manuscripte Bezug haben. No. XVI. Bemerkungen etc. von Fourmont. No. XVII. Notizen Fourmonts, Notizen de Sacys, Brief Lorsbachs.

Im Journal des Savants Juin 1819 p. 347 sagt de Sacy: „J'ai reçu moi même de Bassora il y a quelques années des alphabets sabéens, quelques listes de mots, écrit en caractères sabéens avec la prononciation en caractères persans, et une très longue bande de papier servant d'amulette, écrite en langue et en caractère des Sabéens." Nach dieser très longue bande de papier habe ich gefahndet, konnte aber keine weitere Spur derselben verfolgen. In dem Verzeichniss der hinterlassenen und auf der kaiserlichen Bibliothek dahier befindlichen Papiere de Sacys ist allerdings Nichts davon erwähnt, und wurde mir aufs bestimmteste versichert, dass sich Nichts derartiges unter den Papieren finde. Diese très longue bànde kann nämlich nicht No. XIV sein, da das eine eigent-

liche Rolle ist und von de Sacy mit „rouleau" bezeichnet wird. Auch sagt de Sacy, er habe den Band selbst aus Basra zugeschickt erhalten, während er die Rolle auf der National-Bibliothek vorfand.

II.
Die mandäischen Manuscripte auf der Bibliothek des British Museum in London.

Die folgenden Nachrichten verdanke ich der bereitwilligen Zuvorkommenheit des Herrn Dr. Wm. Wright. Auf der Bibliothek des British Museum in London befinden sich 6 mandäische Manuscripte, sämmtlich aus der Taylor'schen Sammlung. Es sind folgende:

1) No. 23,599. Sedra l'Adam folio 277 Seiten (200 + 77) unvollständig, stark wasserfleckig, wahrscheinlich aus dem XVIII. Jahrhundert.
2) No. 23,600. Sedra l'Adam folio. 315 Seiten (234 + 81) nur schwach unvollständig.
3) No. 23,601. Sedra l'Adam folio. 266 Seiten (197 + 69) A.H. 1240—41 = A.D. 1824—25.
4) No. 23,598. Kholasteh vollständig, folio 42 Seiten A.H. 1222 = A.D. 1808.
5) No. 23,602 A. in 4^0 enthält 3 Stücke:
   1) fol. 1—75 ein unvollständiges Kholasteh, aus Fragmenten von vier oder fünf Manuscripten zusammengesetzt.
   2) fol. 76—98. Fragment einer sehr sauberen Handschrift des Sidrā dĕ Yaḥyā. Dr. Wright hält diess für das älteste Ms. der Sammlung.
   3) fol. 99—101, 3 zerrissene Blätter von einer anderen Copie des Sedrā dĕ Yaḥya.
6) 23,602, B. 28 Seiten Folio. Bruchstück einer Copie des Sedra l'Adam u. noch einige andre Fragmente. Auf fol. 13 findet sich das Datum A.H. 1178 = A.D. 1764/5.

Bei den grossen und mannigfachen Schwierigkeiten, die sich bis jetzt noch für die Erklärung der mandäischen Religionsschriften darbieten, wäre vor Allem zu wünschen, dass Herr Prof. H. Petermann in Berlin, der einige Zeit inmitten dieser Secte zugebracht, seine an Ort und Stelle eingezogenen Erfahrungen und Kenntnisse noch in weiterem Masse mittheile; namentlich dass er einmal eine ganze mandäische Schrift mit Uebersetzung und Erklärung herausgäbe. Ein solches Werk würde allerseits ebenso sehr mit Freuden begrüsst, als mit Interesse verfolgt werden.

Paris, den 25ten Juli 1864.

Alphabetisches Verzeichniss der Upanishads.

Von

Max Müller.

Das folgende alphabetische Verzeichniss der Upanishads war ursprünglich für meine History of Ancient Sanskrit Literature [1]) bestimmt, musste aber wegen Mangel an Platz ausgelassen werden. Die Quellen, aus denen die Titel der Upanishads geschöpft sind, sind bereits von mir angegeben [2]). Die erste Columne enthält die Titel, welche sich in der Muktikâ-upanishad finden. Die zweite Columne giebt die Titel, welche Hr. Walter Elliot in Masulipatam unter den Telingana Brahmanen gesammelt. Die dritte Columne giebt die von Colebrooke, die vierte die von Anquetil Duperron erwähnten Upanishads. Im Uebrigen verweise ich auf die umfassenden Arbeiten des Herrn Professor Weber in seinen „Indischen Studien", unter dem Titel, „Analyse der in Anquetil du Perron's (Duperron) Uebersetzung enthaltenen Upanishad's," und auf die Vorreden von Dr. Roër, Rajendralal Mitra und Professor Cowell in ihren Ausgaben einiger Upanishads in der Bibliotheca Indica.

Die folgende Liste macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie mag aber nützlich sein, um neue Titel bequemer einzuschalten. Dass wegen der Leichtigkeit, mit der immer neue Upanishads zu jedem beliebigen Zwecke in Indien verfasst werden, eine vollständige Liste derselben kaum je zu erreichen sein wird, bestätigt mir ein jüngst von Herrn Professor Bühler aus Bombay erhaltener Brief, aus welchem ich einige Notizen in meinem Verzeichniss nachgetragen habe. Professor Hall hat in Benares eine Allah Upanishad gesehn. Wegen der Englischen Abfassung des Registers bitte ich um Nachsicht.

---

1) History of Ancient Sanskrit Literature. 2. edition, p. 325.

2) Ibidem, p. 327.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
1	67 R	66	—	—	Akshamâlikâ-upanishad.
2	72 T	67	—	—	Akshi-upanishad.
	94 T	—	—	—	Agnihotraka-upanishad, also called Prâṇâgnihotra, q. v.
3	23 A	6	6 & 7	23	Atharvaśikhâ-upanishad (Âtharvaṇa), in prose. MS. of Com. at Berlin. In the Muktikâ it is called simply Śikhâ, and another Śikhâ is quoted as No. 63. May the latter be the Yogaśikhâ? (MS. Chambers, 353).
4	22 A	5	6 & 7	9	Atharvaśira-upanishad (Âtharvaṇa). Śankara's Commentary, at Berlin. Another work must be intended by Vans Kennedy (Researches, p. 442): "the Atharvaśiras Upanishad consists of five distinct Upanishads, which relate to the five principal deities or the five shrines (panca âyatanâni), and are therefore entitled: the Gaṇapati; Nârâyaṇa Rudra; (the same as Chap. I. of Atharvaśiras, Anquetil) Sûrya Devî. (MS. of this fivefold Upanishad in the Libraries of the As. Soc. and of the Elphinstone Coll. at Bombay.)
5	53 Y	—	—	46(?)	Advaya-upanishad. Cf. Mâṇḍûkya-upanishad, "Advaita prakaraṇa". It may be the same as the Advayatâraka, and has been supposed to be identical with Anquetil's Târaka (46).
6	—	65	—	—	Advaitârka-upanishad. Advaita-prakaraṇa, see Mâṇḍûkya.
7	73 Y	64	—	—	Adhyâtma-upanishad.
8	70 A	68	—	—	Annapûrṇa-upanishad, also called Pûrṇa.
9	21	—	—	—	Amṛitanâda-upanishad, different from Colebrooke's Amṛitavindu (Anquetil's Amṛitanâde).

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
10	20 T	60	19	43	Amṛitavindu-upanishad, 38 ślokas, called Amṛitanâda by Anquetil. MS. Chambers, 357, catalogued as Amṛitavindu, but referred to Brahmavindu, q. v. See Vindûpanishad. MS. Chambers, 357 (?) E. I. H.
	—	—	—	42	Amṛitâlankâra (?), supposed to be the title of an Upanishad, counted by Anquetil as Amrat lankoul. See Mṛityulanghanam.
11	—	—	—	—	Araṇya-upanishad. (MS. As. Soc. Bombay.)
					Alâtaśânti-prakaraṇa, see Mâṇḍûkya.
12	79 T	69	—	—	Avadhûtaka-upanishad.
13	67 S	70	—	—	Avyakta-upanishad.
					Âgamaprakaraṇa, see Mâṇḍukya.
14	42 R	59	74	17	Âtmaprabodha-upanishad (Âtharvaṇa). No MS.? In the Muktikâ, Âtmabodhaka. MS. E. I. H.
15	76 A	23	28	24	Âtma-upanishad (Âtharvaṇa), in prose. MS. E. I. H.
16	—	—	44	38	Ânandavallî-upanishad. (Âtharvaṇa). See Taittirîya-upanishad.
					Âptavajraśûci, see Vajraśûci.
17	16 S	22	25	35	Âruṇika-upanishad (Âtharvaṇa) in prose, also called Âruṇeya, Âruṇi, and Âruṇiyoga-upanishad, Âruṇi being the pupil who is instructed in the Upanishad about retirement from the world, or the duties of the Sannyâsin. MS. Chambers, 356. E. I. H.
18	—	—	—	47	Ârshika-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only, as Arkhi.
19	—	—	52	—	Âśrama-upanishad (Âtharvaṇa) in prose.
20	1 Y	48	56	4	Îśâvâsya-upanishad. (White Yajurveda.) It forms the 40th book of the Vâjasaneyi-Sanhitâ, and exists in

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					two śâkhâs, Kâṇva and Mâdhy: Text, commentary and gloss, Bi vol. VIII, p. 1. Translation, 69. by Dr. Röer. According to dhara this Upanishad was p: intended as a refutation of Bud and a similar assertion is m: Yaśomitra, in his commentary Abhidharmakośa, with regard Śatarudriya. See Burnouf, Int tion à l'histoire du Bouddhi: 568, Weber, Ind. Stud. II.
21	—	—	—	—	Uttaratâpanîya-upanishad. MS . See also Nṛisinha.
	107R	—	—	—	Ṛica-upanishad. See Bahvṛica-shad.
22	69 T	79	—	—	Ekâkshara-upanishad. (Ms. A: Bombay.)
23	8 R	49	57	11	**Aitareya-upanishad (Rig-veda). stitutes Chap. 4—6 of the Aitareyâraṇyaka, so that the Adhyâya of the Âraṇyaka is the first of the Upanishad. commentary, and gloss, pu in the Bibliotheca Indica, vo translation, vol. XV. by Dr. Röe also called Bahvṛicopanishad. ' venth or last Adhyâya of the Âraṇyaka is not considered b kara as part of the Upanishad. til has the names Sarbsar (Sarv Antrteheh (Aitareya) and A: The title of Aitareya-Upa seems to belong more speci: the last four Adhyâyas, and, the general title of**
24	107	71	—	—	**Bahvṛig-brâhmaṇa-upanishad, (hvṛica, and Ṛica-upanishad belong to the whole work.**

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
25	—	—	26	—	Kaṇṭhaśruti, supposed to be a misnomer for Kaṭhaśruti. MS. E. I. H. and As. Soc. Bombay.
26	103T	83	—	—	Kali-upanishad, also called Kalisantaraṇa.
27	3 T	30-31	35-36	37	Kâṭhaka-upanishad (Âtharvaṇa). Text, Śankara's Commentary and Ânanda's gloss, Bibl. Ind. VIII; translation, Bibl. Ind., XV, by Dr. Röer. This Upanishad consisting of six Vallis, (hence Kaṭhavallî) is also claimed as part of the Black Yajurveda, from which the original legend is taken; according to Colebrooke it is also referred to the Sâmaveda (Colebrooke Miscellaneous Essays, I, 96. note.), owing, perhaps, to the intercourse between the Kaṭha and Kauthuma schools.
28	83 T	84	26	—	In Muktikâ Nr. 83 T. is called Kaṭha-upanishad (in prose), as distinct from Kaṭhavallî, and probably identical with Colebrooke's Kaṇṭhaśruti, i. e. Kaṭhaśruti. (MS. E. I. H.)
29	28 T	40	47	—	Kâlâgnirudra-upanishad, in prose, Ind. St. II, 24. (MS. Petersburg, E. I. H.) text and commentary, As. Soc. B.
	86 T	—	—	—	Kuṇḍalî-upanishad, also called Yoga-kuṇḍalinî, q. v.
30	74 S	86	—	—	Kuṇḍikâ-upanishad.
31	96 A	85	—	—	Kṛishṇa-upanishad. See Gopâlatapana, of which it is a part. MS. A. S. B.
32	2 S	32	37	36	Kena-upanishad (Âtharvaṇa & Sâma). According to Colebrooke (Misc. Essays II,88) it also forms the 9th Adhyâya of the Talavakâra-Brâhmaṇa of the Sâmaveda, and is called Talavakâra-upanishad. Text, Śankara's commentary, and Ânanda's gloss, in Bibl. Ind. vol. VIII, transl., vol. XV, by Dr. Röer.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
33	12 T	43	50	18	Kaivalya-upanishad (Âtharvaṇa) in prose and ślokas. Vans Kennedy, Researches, p. 198. MS. Chambers, 354; Petersburg; E. I. H. The library of the Asiatic Society at Bombay possesses a Ṛikśâkhîya-Kaivalya-upanishad. It begins: Âśvalâyano bhagavantam &c. The As. Soc. at Calcutta possesses a commentary, Kaivalaya-upanishad-dîpikâ by Śankara.
	—	—	70	—	Kaula-upanishad (Âtharvaṇa) in prose. (MS. E. I. H.)
34	25 R	50	58	12	Kaushîtaki-upanishad (Rig-veda). It belongs to the Kaushîtaki-brâhmaṇa, and, more especially to the Kaushîtakyâraṇyaka, of which it forms in one śâkhâ, Adhy. 3—6, in another, Adhy. 6—9. See a Ms. E. I. H. Taylor. 11. MS. Chambers, 83. 84. Edited by Cowell in Bibl. Ind.
35	31 T	4	4	33	Kshurikâ-upanishad (Âtharvaṇa) 24 ślokas. In the Muktikâ, Kshuri. (MS. E. I. H.)
	89 A	—	—	—	Gaṇa-upanishad, also called Gaṇapati.
36	89 A	80	—	—	Gaṇapati-upanishad, also called Gaṇa, see Atharvaśiras (Vans Kennedy).
37	17 T	7	8	28	Garbha-upanishad (Âtharvaṇa), ascribed to Pippalâda. See Praśna-upanishad. (MS. E. I. H.)
38	—	123	—	—	Gâyatrî-upanishad (Elliot's MS.)
39	102A	39	46	—	Gâruḍa-upanishad. (MS. Petersburg, E. I. H.)
40	95 A	52-53	60-61	—	Gopâla-tapana-upanishad, in prose, in two parts; one called Kṛishṇopanishad, (suspicious, Colebrooke). (MS. E. I. H. and A. S. B.)
41	—	—	71	—	Gopîcandana-upanishad (Âtharvaṇa). MS. A. S. B.
	46 S	—	5	41	Cûḍâ-upanishad, also called Yogacûḍâmaṇi. (Cûlikâ?) MS. E. I. H. Cûlikâ.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
42	—	—	—	45	Châgaleya-upanishad (?) counted as an Upanishad by Anquetil only, under the corrupt name Tchakli.
43	9 S	45	53	1	Chândogya Upanishad (Sâmaveda). It consists of eight Prapâṭhakas, and forms, together with two introductory chapters, the Chândogya-brâhmaṇa. Text, commentary of Śankara Âcârya, and gloss of Ânanda Giri, published by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, vol. III. translated by Rajendralal Mitra. See Śâṇḍilopanishad, &c.
44	13 Y 104S	44	51	29	Jâbâla-upanishad (Âtharvaṇa) in prose. It contains nothing about Jâbâla (Chândogyopanishad IV, 4), and, if it belonged to the Śâkhâ of the Jâbâlas, it would have to be referred to the White Yayurveda, as No. 13. is in the Muktikâ. Text and commentary in As. Soc. Bombay.
45	26 A	75	—	—	There is a Mahâjâbâla-upanishad. (Mackenzie Catalogue); or, according to the Muktikâ, a Bṛihajjâbâla, No. 26 (A).
46	104S	82	—	—	There is a third Jâbâla, 104 (S), mentioned in the Muktikâ.
47	—	—	—	8	Tadeva-upanishad (White Yajurveda). The text is taken in the main from the 32[d] Adhyâya of the Vâjasaneyi-Sanhitâ, (the Sarva medha-mantras), which begins "tad eva".
	—	—	—	—	Talavakâra, other name for Kena-upanishad.
	27 A	—	—	—	Tâpinî-upanishad, also called Nṛisinhatâpinî.
48	91 Y	115	—	—	Târasâra-upanishad.
	—	—	—	46	Târaka-upanishad, see Advaya.
49	64 Y	117	*	—	Turîyâtîta-upanishad.
50	37 T	18	21	27	Tejovindu-upanishad (Âtharvaṇa), 1 ch., 14 ślokas. (MS. E. I. H. and A. S. B.)

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
51	7 T	—	44,45	38,39	Taittirîya-Upanishad.(BlackYaj It forms the 7th, 8th, and ! ters of the Taittirîya-âraṇyak Śankara's commentary, and / gloss, in Bibl. Ind. vol. VII lation, vol. XV, by Dr. R Dr. Röer's edition the first ya, consisting of 12 Anuvâl corresponding to the 7th ch the Taittirîya-âraṇyaka, i Śikshâdhyâya, (No. 134) a Vallî. (p. 42.) The second Adhyâya, co of 9 Anuvâkas, and corres to the 8th chapter of the Ta âraṇyaka, is called Brahm vallî. (p. 122). The third Adhyâya, consi 10 Anuvâkas, and correspo the 9th chapter of the Ta âraṇyaka, is called Bhṛigu- the translation. In the collection of the vaṇa-upanishads two Upanis found, 1) Ânanda-vallî, 2) vallî. These (Nos. 44 and Colebrooke's list), are, acco him, the same as the T and Vâruṇî-upanishads. Âna is Taittirîya-âraṇyaka, cha Bhṛiguvallî chap. IX. The upanishad (No. 125), howev prehends properly chap. VIII of the Taitt. Âraṇyaka. Sâyaṇa, in his commentar Taittirîya âraṇyaka expl seventh chapter (the Śikshâ consisting of 12 Anuvâkas, hiti-upanishad (No. 144). I mentary is called Śikshâl

Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
				The same name is given to it in the Anukramaṇî of the Taittirîya, and the 8[th] and 9[th] chapters are comprehended under the common title of Vâruṇî-upanishad. Sâyaṇa has the following remarks on this division, (Śikshâbhâshya, p. 36) seyam Taittirîyopanishat trividhâ, sânhitî, yâjnikî, vâruṇî ceti. Tatra prathame prapâṭhake sanhitâdhyânasyoktatvâj japopanishat sânhitî. Dvitîya tritîyayoḥ prapâṭhakayor yâ brahmavidyâ vihitâ tasyâm sampradâyâ (?) âmnâtâḥ. Atas tapo (?)-panishad yâjnikî. Tâsâm tisṛîṇâm madhye vâruṇî mukhyâ, tasyâm paramapurushârthasya brahmaprâptilakshaṇasya sâkshâd eva sâdhanabhûtâyâ vidyâyâḥ pratipâditatvât. Evam tarhi tattvena saiva prathamam paṭhitavyâ, iti cet, na: tasyâm adhikârasiddhaye sânhityâḥ prathamam paṭhitavyatvât. Sâyaṇa (p. 42) gives the following reason for the insertion of the Śikshâ chapter: prathamânuvâkoktamantrajapena parihṛitavighnasya purushasyopâsanârtham brahmâvabodhârtham ca tatpratipâdako grantho vaktavyaḥ. Tasya ca granthasyârthajnânapradhânatvât pâṭhe mâ bhûd audâsinam ityetadartham dvitîyânuvâke śikshâdhyâyo 'bhidhîyate. Bhavatv audâsînyam iti cet, na; anarthaprasangât. Mantro hînaḥ svarato varṇato vâ mithyâ prayukto na tam artham âha, sa vâgvajro yajamânam hinasti yathendraśatruḥ svarato 'parâdhâd ityâdinyâyât. Indraḥ śatrur yasya sa

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Apuetil's List.	
					indraśatrur iti bahuvrîhiḥ; thaśca Tvashṭâ hataputra vâke vispashṭam abhihitaḥ. tarhi karmakâṇḍe 'py ayam a vaktavya iti cet, bâḍham. A kaṇḍadvayaśeshatvâd deha nyâyenobhayoh kâṇḍayor ı 'bhihitaḥ. Na cobhayaśesl vedasyopakrama eva prathat vâcyam, ubhayaśeshasyâpi vi prayojanâdhikyadyotanâya kâṇḍe paṭhanîyatvât. Karm kvacit svaravarṇâdi vyatyay thâśâstram arthânavabodhe ' yaścittenânushṭhânavaikalyaı hartum śakyam.... Vidyâk ayathâśâstram arthâvabodh vaikalyam na samâdhîyate anyathâbodhaḥ prâyaścitten hartum śakyate, rajjusarpâd ter gâyatrîjapâdibhiḥ parih śanât. Ata eva karma vidyâyâm vaikalyaparihârây yaścittam kimapi nâmnâtan tasmâd vidyâyâm avaikalyi thâśâstram boddhum upa pâṭhe prayatnâtiśayam vi atraiva śikshâdhyâyo 'bhi
52	22 R	55	68	—	Tripura-upanishad, in prose a to Śankara.
53	80 A	54	67	—	Tripurâtapana-upanishad (Âtha explained as Tripura or Tra by Bhaṭṭa Bhâskara (sus Colebrooke). (MS. E. I. E
54	44 Y	116	—	—	Triśikhi-brâhmaṇa-upanishad. S. B.
55	49 T	76	—	—	Dakshiṇâ-upanishad, also calle shiṇâmûrti. Cf. Catal. of Mss. (Chambers) p. 179.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
56	101 A	77	—	—	Dattâtreya-upanishad, cf. Śrîmaddatta? Dattâtreya is mentioned as a Paramahansa in the Jâbâlopanishad. "Besides Śankara, the different orders of Daṇḍis hold in high veneration the Muni Dattâtreya, the son of Atri and Anasûyâ. By virtue of a boon bestowed on Atri, or according to one legend, on his wife, by the three deities Brahmâ, Vishṇu, and Śiva, that sage had three sons, Soma, Datta, and Durvâsas, who were severally portions of the deities themselves. Datta or Dattâtreya, was eminent for his practice of the Yoga, and hence is held in high estimation by the Yogis; whilst, as an incarnation of a portion of Vishnu, he is likewise venerated by the Vaishnavas." Wilson, Religious Sects of the Hindus, p. 130.
57	90 S	57	72	—	Darśana-upanishad.
58	81 A	78	—	—	Devî-upanishad, see Atharvaśiras (Vans Kennedy).
59	39 T	17	20	15	Dhyânavindu-upanishad (Âtharvaṇa), 23 ślokas. (MS. E. I. H.)
		—	—	—	Nâda-upanishad. See Amritanâda, and Nâdavindu.
60	38 R	15	17	—	Nâdavindu-upanishad. 20 ślokas; also called Nâda. (MS. E. I. H.)
61	43 A	94	—	—	Nâradaparivrâjaka-upanishad, also called Parivrâṭ? MS. A. S. B.
					Nârâyaṇa-upanishad, see Atharvaśiras, Vans Kennedy, and Schiefner. (MS. Petersburg.)
62	18	33	38	7	Nârâyaṇîyâ-upanishad (Black Yajurveda), 10th book of the Taittirîyâraṇyaka, also called Yâjnikî Upanishad. Ândhra text, translated

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					by Anquetil **Drâviḍa text**, commented on by Sâyaṇa.
63	34 Y	62	—	—	Nirâlamba-upanishad. (**MS.** Petersb.)
64	47 R	95	—	—	Nirvâṇa-upanishad.
65	—	—	16	—	Nîlarudra-upanishad (**Âtharvaṇa**); or Nîlaruha.
66	27	29-34	29-34	50	Nṛisinhatâpinî-upanishad, in prose, also called Tâpinî. (1—5 **Pûrva**, 6, Uttaratâpanîya.) Cf. Journal Asiatique 1836 seq. Commented by Gauḍapâda and **Śankara**. (**MS.** Chambers, 348. E. I. H.)
67	93 T	987	—	—	Pancabrahma-upanishad.
68	78 A	96	—	—	Parabrahma-upanishad.
69	66 A	38	43	34	Paramahansa-upanishad (**Âtharvaṇa**), in prose; called also Parivrâjaka-upanishad, or Paramahansaparivrâjaka, not No. 19 in Muktikâ. **MS.** A. S. B.
70	98	—	—	—	Another Paramahansa, No. 98 in Telugu list.
	43 A	—	—	—	Parivrâḍ-upanishad, also called Nâradaparivrâjaka. q. v.
	66 A	—	—	—	Parivrâjâ-upanishad. See **Paramahansa**.
71	77 A	99	—	—	Pâśupâta-upanishad.
72	—	—	27	—	Piṇḍa-upanishad (Âtharvaṇa).
73	—	—	—	40	Purushasûkta-upanishad, only in Anquetil's translations counted as an Upanishad.
	70 A	—	—	—	Pûrṇa-upanishad, also called **Annapûrṇa**. q. v.
	—	—	—	—	Pûrvatâpanîya-upanishad. See Nṛisinha.
74	59 Y	61	—	—	Paingala-upanishad. **MS.** E. I. H.
75	—	—	—	48	Praṇava-upanishad, counted **as an Upanishad by Anquetil only; called Pranou.**
76	4 A	2	2	14	**Praśna-upanishad (Âtharvaṇa). It is in prose, and called by Śankara a**

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					Brâhmaṇa. It is supposed to have belonged to the Brâhmaṇa of the Pippalâda-śâkhâ. Pippalâda is the principal teacher in this Upanishad. Text, commentary of Śankara, and gloss of Ânanda, in Bibl. Ind. vol. VIII; translation, vol. XV. by Dr. Röer.
77	94 T	10	11	—	Prâṇâgnihotra-upanishad, in prose; also called Agnihotraka. q. v.
	107	71	—	—	Bahvṛica-upanishad. See Aitareya-upanishad, and Ṛica-upanishad.
78	—	—	—	44	Bâshkala upanishad counted as an Upanishad by Anquetil only. A Bâshkala-śâkhâ in ślokas on Upanishad doctrines is quoted by Sâyaṇa. Ind. St. II, 100.
79	10 Y	46	54	2	Bṛihadâraṇyaka (White Yajur-veda). In the Mâdhyandinaśâkhâ the 14th book is called the Âraṇyaka, consisting of 7 prapâṭhakas. The Bṛihadâraṇyaka begins with prap. 3, also called the Madhukâṇḍa, and followed (4, 6.) by the Yâjnavalkîya-kâṇḍa, etc. In the Kâṇva-śâkhâ the 17th book forms the Upanishad. Text (according to the Kâṇva-śâkhâ), Commentary of Śankara Âcârya, gloss of Ânanda Giri, published by Dr. Röer, Bibliotheca Indica, vol. II. Śankara calls it the Vâjasaneyi brâhmaṇopanishad; the Îśâvâsya, the Vâjasaneyi-Sanhitopanishad.
					Bṛihajjâbâla, see Jâbâla.
					Bṛihannârâyaṇa, see Mahânârâyaṇa.
80	11 T	9	10	—	Brahma-upanishad. Cf. Chândogyopan. p. 177. Śat. Br. X, 6, 3., under Sâṇḍilyavidyâ, etc. (MS. E. I. H.)

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
81	40 T	3	31	25	Brahmavidyâ-upanishad (Âtharvaṇa). 13 ślokas. See Vidyopanishad. (MS. E. I. H.)
82	—	16	8	26	Brahma-vindu (Âtharvaṇa), 22 ślokas, called Amṛitavindu by Anquetil. (MS. Chambers 357 (?). E. I. H.) Brahmânandavallî, see Ânandavallî.
83	86 A	72	—	—	Bhasma-upanishad, also called Bhasma-jâbâla.
84	—	—	—	—	Bhâllavi-upanishad, supposed to exist on the strength of śloka-quotations (Sây. Taitt. Âr. X, 63) from a Bhâllavi-śâkhâ. Ind. Stud. II, 100. Wilson (Religious Sects, p. 91) quotes from a Bhâllavaga (Bhâllaveya?) upanishad in prose. There are frequent quotations from a Bhâllavi-brâhmaṇa.
85	84 A	73	—	—	Bhâvanâ-upanishad.
86	60 Y	74	—	—	Bhikshu-upanishad.
87	—	—	45	39	Bhṛiguvallî-upanishad (Âtharvaṇa). See Taittirîya-upanishad.
88	48 Y	90	—	—	Maṇḍala-upanishad. Maṇḍala-brâhmaṇa, or Maṇḍalabrahma?
89	32 Y	91	—	—	Mantrikâ-upanishad. Colebrooke mentions a Mantraśâstra, on the use of incantations. Ms. A. S. B. of Mantra-upanishad; 30 ślokas.
90	—	—	—	—	Mallâri-upanishad (Âtharvaṇa). MS. A. S. B.
91	52 A	34-35	39-40	30	Mahânârâyaṇa-upanishad (Âtharvaṇa). Contains the essential portions of the Nârâyaṇîya-upanishad. This Upanishad seems to have furnished, directly and indirectly, the matter for many of the smaller Upanishads, such as: Tadeva, Śvetâśvatara, Kâṭhaka, Kaivalya, Mahâ, &c. Several of its verses are borrowed

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					from the Sanhitâs. — It is also called Bṛihannârâyaṇa.
92	92 A	88	—	—	Mahâvâkya-upanishad.
93	—	87	—	—	Mahâvâkya-ratnâvalî-upanishad. (Elliot's MS.)
94	61 S	8	9	16	Mahopanishad (Âtharvaṇa), in prose. In the Muktikâ, called Mahat. Mahopanishadam is also a title given at the end to the Mahânârâyaṇa-up; "etad vai mahopanishadam", "this is the Great Mystery." Both Upanishads, celebrate Nârâyaṇa, the Mahopanishad in prose, the Mahânârâyaṇa in verse. The correct title would seem to be "Mahopanishadam" (neuter). Wilson (Religious Sects, p. 90) quotes a passage from a Mahopanishad which, with some emendations, would seem to be in ślokas.
95 — 99	6 A	11-14	12-25	31	Mâṇḍûkya-upanishad (Âtharvaṇa). This upanishad consists of 12 paragraphs, which are called the Mûlamantras. Gauḍapâda, the teacher of Govinda, the teacher of Śankara, wrote a Karikâ on them in 29 verses, which is called Âgamaprakaraṇa (No. 96). To this he added three other Prakaraṇas, the Vaitathya (No. 97), Advaita (No. 98), and Alâtaśânti (No. 99), all forming an explanation of the Âgamaśâstra or the traditional doctrine. The text of the Upanishad, Gauḍapâda's Ślokas, Śankara's Commentary, and Ânandajnâna's gloss, published in Biblioth. Ind. VIII; translation of the Upanishad, ibidem vol. XV. by Dr. Röer.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
100	108 Y	93	—	—	Muktikâ-upanishad, or **Mauktika.**
101	56 R	92	—	—	Mudgala-upanishad.
102	5 A	1	1	4	Muṇḍaka-upanishad (Âtharvaṇa). Text, commentary and gloss, **Bibliotheca** Indica, vol. VIII, p. 258. **Translation**, vol. XV, p. 142. by **Dr. Röer.**
103	—	—	—	42	Mṛityulanghanam, counted as an Upanishad by Anquetil only; called by him Mrat Lankoul, id est, „halitus mortis, quod tempus termini vitae est, expositus factus fiat;" also amrat lankoul. See Amṛitâlankâra. (Mṛityulângala. MS. A. S. B.
104	24 S	47	55	3	Maitrâyaṇa-or Maitrî-upanishad (Black Yajurveda); called Mitri, by Duperron. A Maitreya-upanishad, quoted by Colebrooke, Essays I, p. 244. The revelation descends from Prajâpati to the Vâlakhilyas, Maitri or Maitreya, Śâkâyanya, Bṛihadratha. Text and Commentary published by E. B. Cowell. In the Muktikâ it is called Maitrâyaṇî, and distinguished from
105	29 S	89	—	—	the Maitreyî-upanishad.
106	97 Y	120	—	—	Yâjnavalkya-upanishad. See Brihadâraṇyaka.
					Yâjnikî-upanishad. See Nârâyaṇîyâ-upanishad; 10th book of Taittirîya-âraṇyaka.
107	86	122	—	—	Yogakuṇḍalinî-upanishad, also called Kuṇḍalî.
108	46 S	121	—	—	Yogacûdâmaṇi-upanishad, 21 ślokas, also called Cûdâ, or Culikâ.
109	41 T	20	23	21	Yoyatattva-upanishad (Âtharvaṇa), 15 ślokas. (MS. E. I. H.)
110	63 T	19	22	20	Yojaśikhâ-upanishad (Âtharvaṇa), 10 ślokas. Duperron's Upanishad (No. 20) is Yogaśikhâ. He calls it Dyog

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					sankha, but explains it kaguel (i. e. globulus, cincinnus capillorum, qui e temporibus super malas cadit), τοῦ Djog. (MS. E. I. H.)
	35 T	100	—	—	Rahasya-upanishad. See Śukarahasya.
	54 A	101	—	—	Rahasya-upanishad, also called Râmarahasya.
	106 T	107	—	—	Rahasya-upanishad, i. e. Sarasvatîrahasya.
111	55 A	1-42	48-49	—	Râmatâpana-upanishad, 2 parts (suspicious, Colebrooke). MS. Ch. 359. contains a commentary on Râmapûrvatâpanîya-upanishad (five sections, 95 verses). MS. 360 is Ânandavana's commentary on Râmottaratâpanîya-upanishad, in prose. (MS. Chambers 359 and 360. E. I. H. and A. S. B.
112	54 A	—	—	—	Râmarahasya-upanishad, see Rahasya. (MS. A. S. B.)
113	—	—	—	—	Rudra-upanishad. See Atharvaśiras; also Nîlarudra (Colebrooke). No. 72. (MS. E. I. H., Rudra, and Âtharvaṇîya-rudra.)
114	—	103	—	—	Rudra-jâbâla-upanishad. (Elliot's MS.)
115	85 T	102	—	—	Rudrahṛidaya-upanishad, also called Rudra, and Hṛidaya-upanishad.
116	88 S	104	—	—	Rudrâksha-upanishad. A Rudrâkshamahima, in Taylor, Madras Cat. I, 68.
117	36 S	58	73	—	Vajraśûcika - upanishad (Âptavajraśûci?), in prose, ascribed to Śankara. (MS. Petersburg.)
118	98 T	118	—	—	Varâhaka-upanishad.
119	—	—	—	—	Vâruṇî - upanishad. See Taittirîya-upanishad, 8th and 9th chapters of Taittirîya-âraṇyaka.
120	56 S	119	—	—	Vâsudeva-upanishad. MS. A. S. B.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetils List.	
	40 T	—	—	—	Vidyâ-upanishad, the same as **Brahma-vidyâ.**
	20 T	—	—	—	Vindu-upanishad. See **Amṛita-vindu.**
					Vaitathya-prakaraṇa. See **Mâṇḍûkya.**
121	—	—	—	19	Śatarudriyam (**Black Yajurveda**). It is also called Rudra-upanishad and Śatarudra-upanishad. The original is found in the Taittirîya-Sanhitâ (IV, 5); in the **Kâṭhaka** (17, 11—16); in the Vâjasaneyi-Sanhitâ (XVI, Mâdhyandina-śâkhâ; XVII, Kâṇva-śâkhâ), and the Âpastamba-Brâhmaṇa (?). Bhaṭṭa Bhâskara Miśra has the following remarks on the efficiency of this Upanishad; they are important, as showing the priority of this work with regard to other works which appeal to its authority. Atha yajnasamyuktâḥ prayogâḥ śrutismṛitîtihâsapurâṇeshu prasiddhâḥ. Moxasvargamalaxaya vittârogyâyushyâdiphalâni bahûni vartante. teshu kânścid brûmaḥ. § Tatra tâvâj Jâbâlopanishadi: Etâni ha vâ amṛita nâmadheyâni, etair ha vâ amṛito bhavatîti. § Kaivalyopanishadi: yaḥ śatarudriyam adhîte so 'gnipûto bhavati; svarṇasteyât pûto bhavati; brahmahatyâyâḥ pûto bhavati; kṛityâkṛityât pûto bhavati: tasmâd avimuktam âśṛito bhavati; sarvâśrami sarvadâ sakṛid vâ japet. Japenânena vidhinâ Kaivalyaphalam aśnuta iti. § Âha ca Śâtâtapaḥ: Steyam kṛitvâ, gurudârânś ca gatvâ, madyam pîtvâ, brahmahatyâm ca kṛitvâ, Bhasmacchanno bhasmaśayyâm śa-

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					yâno rudrâdhyâyî mucyate sarvapâpair iti. § Âha Yâjnavalkyaḥ: Surâpaḥ svarṇahârî ca rudrajâpî jale sthitaḥ, sahasraśîrshajâpî ca mucyate gurutalpaga iti. Sarvapâpaharâ hy eshâ Rudraikâdaśinî tathâ. (In explanation of Rudraikâdaśinî, he quotes: vedam evamguṇam japtvâ tadahnaiva viśudhyati, rudraikâdaśinîm japtvâ sarvapâpaiḥ pramucyate.) § Âha Śankhaḥ: Svarṇasteno rudrâdhyâyî pramucyata iti. § Âhatur Atryangirsau: Ekâdaśaguṇân vâpi rudrân âvartya dharmavit, mahâpâpair api spṛishṭo mucyate nâtra samśaya iti. §. Vâyupurâṇe: **Yaśca rudram japen nityam dhyâyamâno Maheśvaram** **Yaśca sâgaraparyantâm saśailavanakânanâm** **Sarvâ — — guṇopetâm suvṛikshaphalaśobhitâm** **Sarvartuguṇasampannâm brâhmaṇe vedapârage** **Dadyât kâncanasamyuktâm bhûmim aushadhisaṁyutâm,** **Tasmâd apy adhikam tasya sakṛidrudrajapâd bhavet.** **Mama bhâvam samutsṛijya yas tu Rudram japet sadâ** **Sa tenaiva ca dehena Rudraḥ samjâyate dhruvam.** **Japenânena viprendra nṛipâścânye dvijâtayaḥ** **Hitvaiva sakalam pâpam gatâḥ śivapuram purâ. etc.**

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					§ Âha ca Śankhaḥ: rahasi kṛitânâm mahâpâtakânâm api Śatarudriyam prâyaścittam iti. § Âpastambaḥ: yasya Rudraḥ prajân paśûn vâbhimanyeta rudrajapaś cared iti. And again towards the end of the Commentary: § Âhuśca Paurâṇikaḥ: Rudrâdhyâyî vased yatra grâme vâ nagare 'pi vâ, Na tatra xutpipâsâdyâ dur bhixavyâdhayo 'pi ca.
122	50 A	106	—	—	Śarabha-upanishad.
123	—	—	—	32	(Śâka lya-upanishad?) Shekl or Pankl or Mankl. Only known from Anquetil's translation. (Pâncalya?)
124	99 Y	109	—	—	Śâṭyâyanî-upanishad.
125	57 A	105	—	—	Śâṇḍila-upanishad, or Śâṇḍilyopanishad, part of Châṇdogyopanishad, and quoted by Sâyaṇa (Śikshâbhâshya, p. 42, as "Chandogâḥ Śâṇḍilyavidyâyâm âmananti.") See also Brahmopanishad.
126	62 T	108	—	—	Śârîraka-upanishad.
127	—	—	—	—	Śikshâ-vallî. See Taittirîyopanishad.
	63 T	—	—	—	Śikhâ-upanishad, quoted in the Muktikâ, besides the Atharvaśikhâ, and meant perhaps for Yogaśikhâ.
128	—	—	—	22	Śivasankalpa-upanishad (White Yajurveda). It consists of six verses in the beginning of Adhyâya 34; of the Vâjasaneyi-Sanhitâ (Mâdhyandina-śâkhâ).
129	35 T	—	—	—	Śuka-rahasya-upanishad. See Rahasya.
130	—	—	—	49	Śaunaka-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only, who calls it Savank.
					Śrîmaddatta-upanishad, 12 ślokas.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					Cf. Dattâtreya. (MS. Petersburg.)
131	14 T	51	59	13	Śvetâśvatara-upanishad (Black Yajurveda), in six Adhyâyas. Text, and Commentary of Śankara in Bibl. Ind. VII; translation, vol. XV by Dr. Röer. Dr. Röer considers a reconciliation of Vedânta, Sânkhya, and Yoga doctrines to be the object of this work.
132	—	—	—	—	Samvarta-upanishad; known only from prose quotations as Samvarta-śruti (Sâyaṇa, Taitt. Âr. X, 63).
—	—	—	—	—	Sanhitâ-upanishad, mentioned by Śankarânanda as following the Kaushîtaki-brâhmaṇa-upanishad. See Cowell, Preface to Kaushîtaki-upanishad, p. III, note.
					Sanhitâ-upanishad, one of the Pariśishtas of the Sâmaveda. MS. Wilson, 375.
					Sanhitâ-upanishad, one of the Brâhmaṇas of the Sâmaveda. MS. Wilson, 451. Begins, Athâtaḥ sanhitopanishado vyâkhyâsyâmaḥ; ends iti Sanhitopanishadam Brâhmaṇam samâptam. It is not the Kenopanishad. But there is another Brâhmaṇa, mentioned simply by the name of Upanishad, which may be meant for the Kena.
133	65 S	21	24	—	Sannyâsa-upanishad, in prose. (MS. E. I. H.)
134	106	—	—	—	Sarasvatî-rahasya-upanishad.
135	33 T	36	41	6	Sarvasâra-upanishad (Âtharvaṇa). It is sometimes called Sarva, or Sarvopanishad-sâra; in prose. (MS. Chambers, 355. E. I. H.)
136	—	—	—	—	Sânhitî-upanishad. See Taittirîyopanishad.

	Nos. as per Muktikâ List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
137	75 S	110	—	—	Sâvitrî-upanishad. MS. A. S. B.
138	—	—	—	—	Siddhânta-upanishad, or Kṛishṇa-purushottama-siddhânta-up. MS. A. S. B.
139	45 A	111	—	—	Sîtâ-upanishad. MS. A. S. B.
140	—	—	62-66	—	Sundarî tâpanî-upanishad (Âtharvaṇa); suspicious, Colebrooke. MS. A. S. B.
141	30 Y	113	—	—	Subâla-upanishad. MS. A. S. B.
142	71 A	114	—	—	Sûrya-upanishad. See Atharvaśiras. (Vans Kennedy.)
143	105 R	112	—	—	Saubhâgya-upanishad.
144	51 T	56	69	—	Skanda-upanishad. 15 ślokas. MS. E. I. H.
145	—	—	—	—	Svarûpa-upanishad. MS. A. S. Benares.
146	15 Y	37	42	—	Hansa-upanishad.
147	19 Y	—	—	—	Hansa-upanishad. Cf. Chândogyopanishad, IV, 7. page 260. (MS. E. I. H.)
148	—	—	—	10	Hansanâda-upanishad (Âtharvaṇa), in prose. No complete manuscript; only a translation by Anquetil Duperron from the Persian. Hansa means the divine spirit, nâda, the mysterious sound by which he reveals himself. (MS. Chambers 358. fragment.)
	—	—	—	—	Hanumad-upanishad, or Hanumtokta-Râmopanishad; MS. A. S. B.
149	100 A	81	—	—	Hayagrîva-upanishad.
	85 T	—			Hṛidaya-upanishad, also called Rudrahṛidaya.

Zur himjarischen Alterthumskunde

von

Dr. Ernst Osiander,

aus seinem Nachlasse herausgegeben

von

Prof. Dr. M. A. Levy.

Vorwort des Herausgebers.

Der Nachlass über die südarabischen Denkmäler von dem verewigten Osiander, dessen Verlust die Wissenschaft tief zu beklagen hat, wurde mir durch den Vorstand der Deutschen morgenländischen Gesellschaft zur Herausgabe übertragen. Ich habe gerne diesen Auftrag übernommen in der Ueberzeugung, dass durch die eben so gründlichen, wie scharfsinnigen und dabei vorsichtigen Untersuchungen, durch die sich die früheren Arbeiten Osiander's auszeichnen, ein Gebiet weiter angebaut werden möchte, zu dem er einen so guten Grund gelegt hatte. Damals (1856), als jene ausgezeichnete Arbeit: „Zur himjarischen Alterthumskunde" in der Zeitschrift der DMG. X. Bd. ans Licht trat, stand dem Verfasser eine nicht sehr umfangreiche Anzahl von Monumenten und diese nicht einmal in zuverlässigen Abschriften zu Gebote, während seine neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand, die hier veröffentlicht werden sollen, auf zahlreichere und zuverlässigere Denkmäler sich stützen. Es erschien nämlich in der Mitte des vorigen Jahres ein trefflich ausgestattetes Werk „Inscriptions in the Himyaritic character, discovered chiefly in the southern Arabia, and now in the British Museum. London, printed by order of the Trustees. 1863 (gr. Querfolio)", das zwei und vierzig Inschriften mittheilt, die sämmtlich bis auf fünf in Südarabien gefunden worden sind. Sie sind auf achtzehn lithographirten Tafeln sehr correkt abgezeichnet, die achtzehnte enthält jene fünf Inschriften, die wohl alle aus Mesopotamien herrühren. Eine kurze Beschreibung der Monumente von Herrn Franks geht dem Werke voran, ein Commentar oder Umschrift der Inschriften ist nicht beigegeben, indem, wie es in der Vorrede heisst, man erwarte, dass Osiander diese Arbeit unternehmen werde. Es wurden ihm nämlich, noch vor der Veröffentlichung des grossen

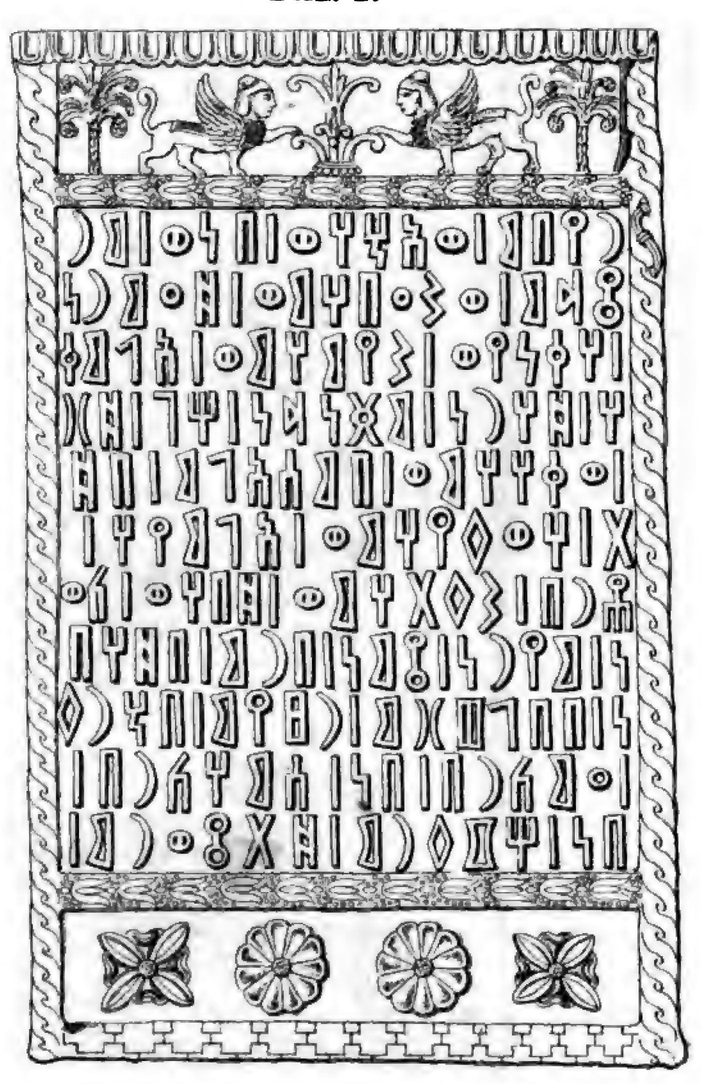
englischen Werkes, von dem Herrn Playfair aus Aden [1]) Photographien von sämmtlichen Monumenten, welche die „himyaritic inscriptions" enthalten, bis auf die genannten auf Pl. XVIII [2]), übersandt, und nach diesen ist der Commentar, der sich im Nachlasse vorgefunden, gearbeitet; später als das englische Werk in seine Hände gelangte, hat er einzelne Correkturen in dem Texte vorgenommen. Dieser Commentar bildet den ersten Theil des Nachlasses, den wir den Lesern hier vorführen. Er lag zwar ausgearbeitet von der Hand Osianders vor, aber nicht in druckfertiger Form; um in die Oeffentlichkeit treten zu können, musste er stilistisch noch geformt werden, und was oft kurz angedeutet war, noch weiter ausgeführt werden. Wir sind bei diesem Geschäfte mit der grösstmöglichen Vorsicht verfahren, um den Intentionen des Verstorbenen nachzukommen, und wenn dies hin und wieder etwa ohne unsere Absicht nicht geschehen sein sollte, so fällt die Schuld auch wohl auf das nicht leicht lesbare Manuscript. Denn O. scheint bei seinen wissenschaftlichen Ausarbeitungen, die er für den Druck nochmals umzuschreiben beabsichtigt hat, die Gewohnheit gehabt zu haben, selten Vocale und nur Consonanten und diese nicht einmal vollständig zu schreiben. Dazu kamen noch so manche Abkürzungen, die nicht hergebracht, sondern nur ihm eigenthümlich waren, so dass das Manuscript nicht selten das Aussehen eines stenographischen Concepts zeigte. Ich habe mich indessen so in die Handschrift hineingelesen, dass ich wohl in der Regel den Sinn des Autors richtig getroffen zu haben glaube. Auch schien es mir nicht gegen die Pietät gehandelt zu sein, wenn ich aus den spätern Blättern die früheren Ansichten hin und wieder modificirte; denn ich überzeugte mich bald nach der Lektüre des Ganzen, dass je mehr sich O. in den Gegenstand vertiefte, um so lichter seine Blicke wurden, und würde er gewiss selbst, wenn er nochmals Hand an sein Werk hätte legen können, manche Veränderungen vorgenommen haben. An einigen Stellen zeigte uns bei diesem Geschäfte auch der später geschriebene zweite Theil den richtigen Weg zur Verbesserung des ersten. Der zweite Theil, welcher dem vorliegenden bald nachfolgen soll, und der vielleicht noch wichtiger und bedeutender als dieser ist, giebt auf Grund aller bisher bekannt gewordenen himjarischen Monumente in zusammenhängender Form einen Ueberblick der Resultate, die sich für Sprache und Alterthumskunde (Geschichtliches, Geographisches und Religionsgeschichtliches) aus denselben herleiten lassen.

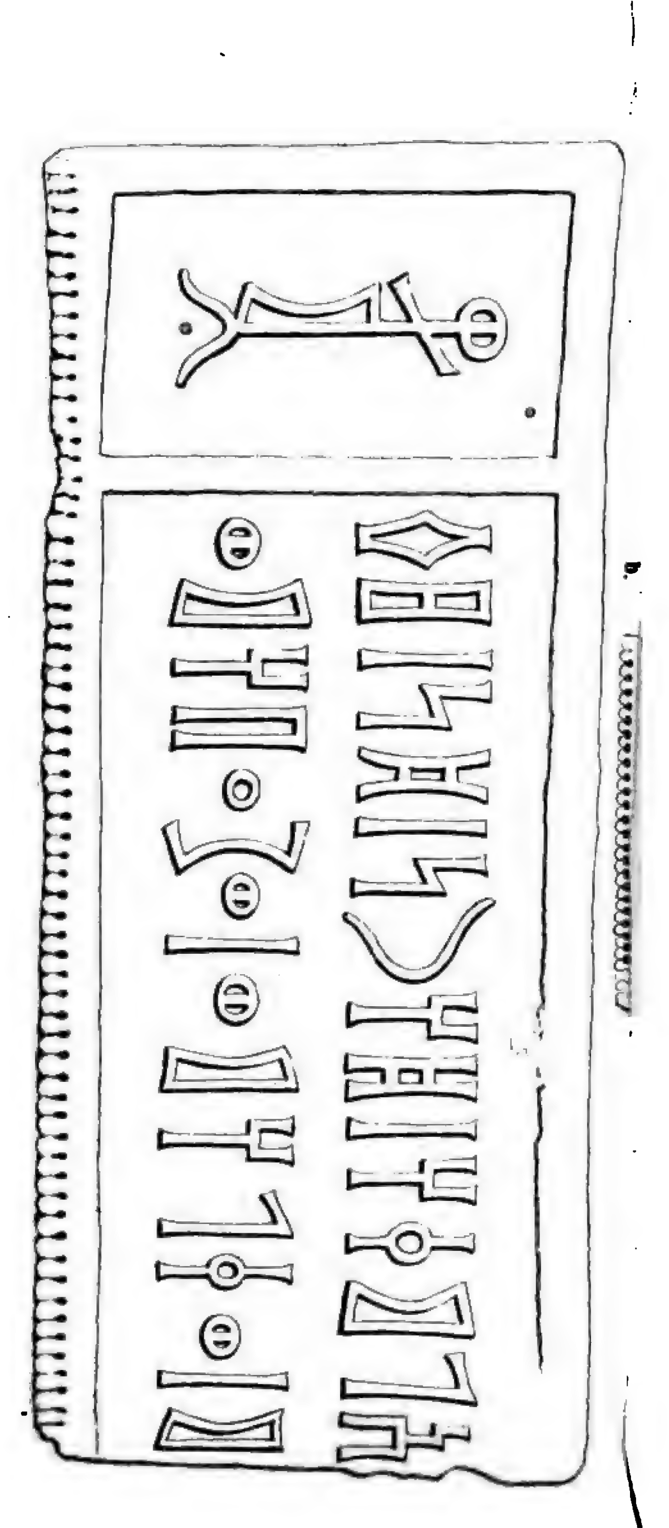
Die Reihenfolge der in den folgenden Blätter erklärten Monumente ist die von Playfair in seinen Photographien befolgte, die O. als zweckmässiger, als die der Ausgabe des britischen Museums

1) S. diese Zeitschrift XVII, S. 796.

2) Ueber diese hat sich auch im Nachlasse nichts vorgefunden, nur ein paar Worte über die Inschrift von Warka.

Taf. 1.



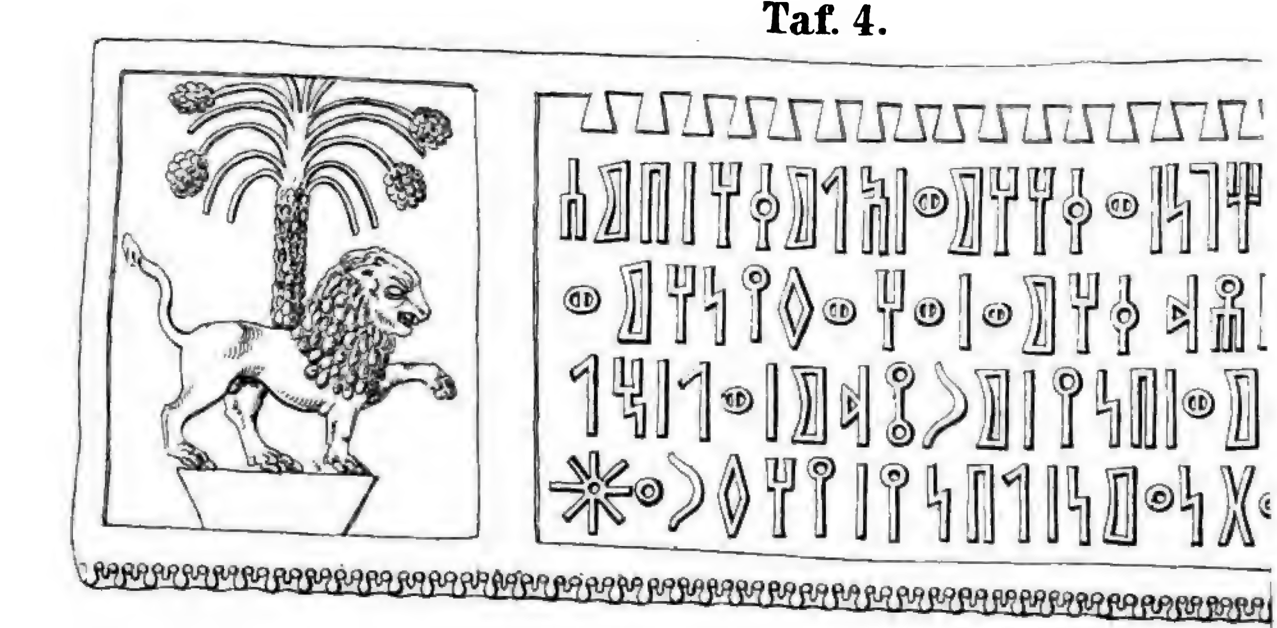


Ta

Taf. 4.



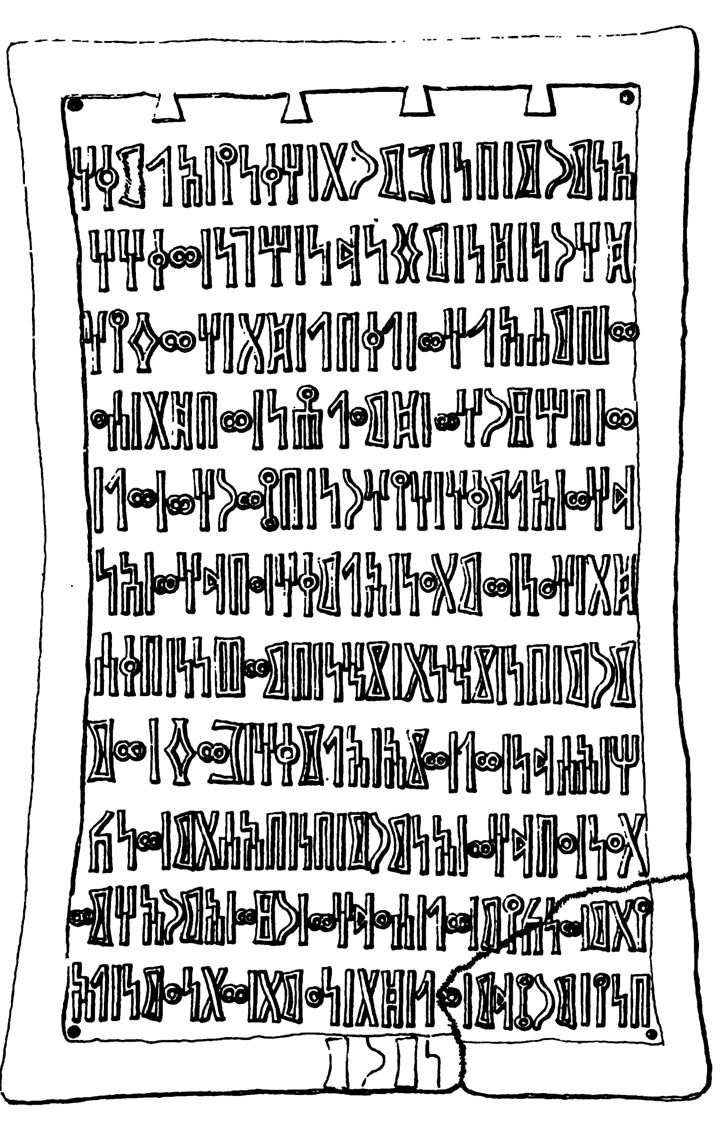
Taf. 4.



Taf. 5.

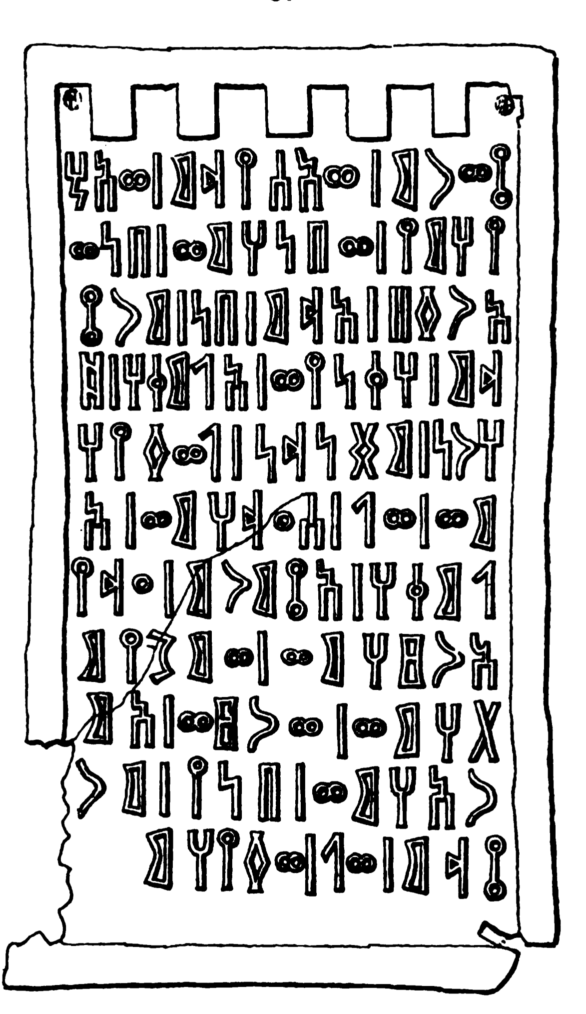


Taf. 6.

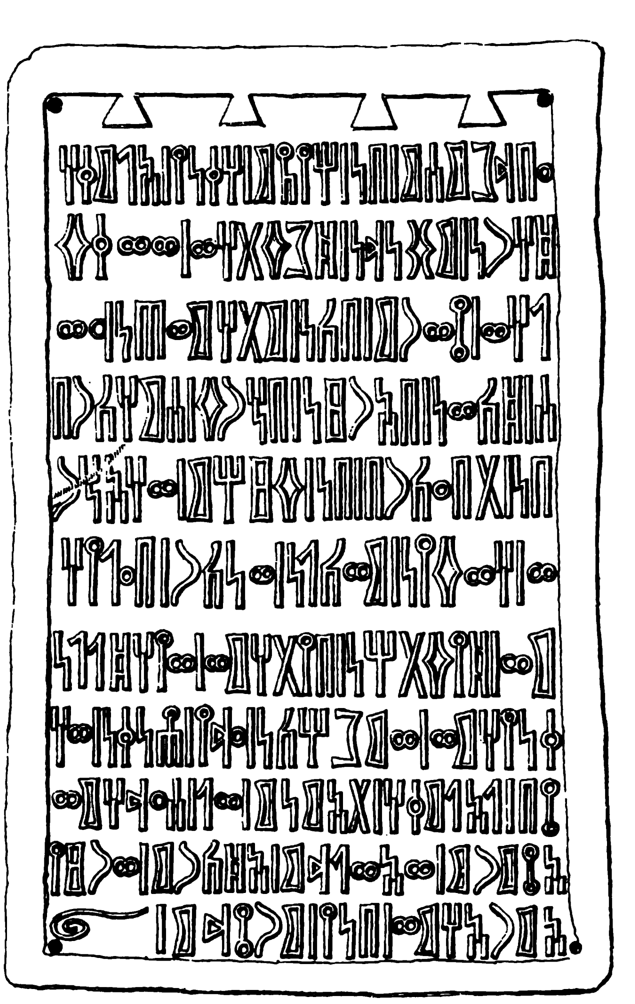


Taf. 7.

Taf. 8.



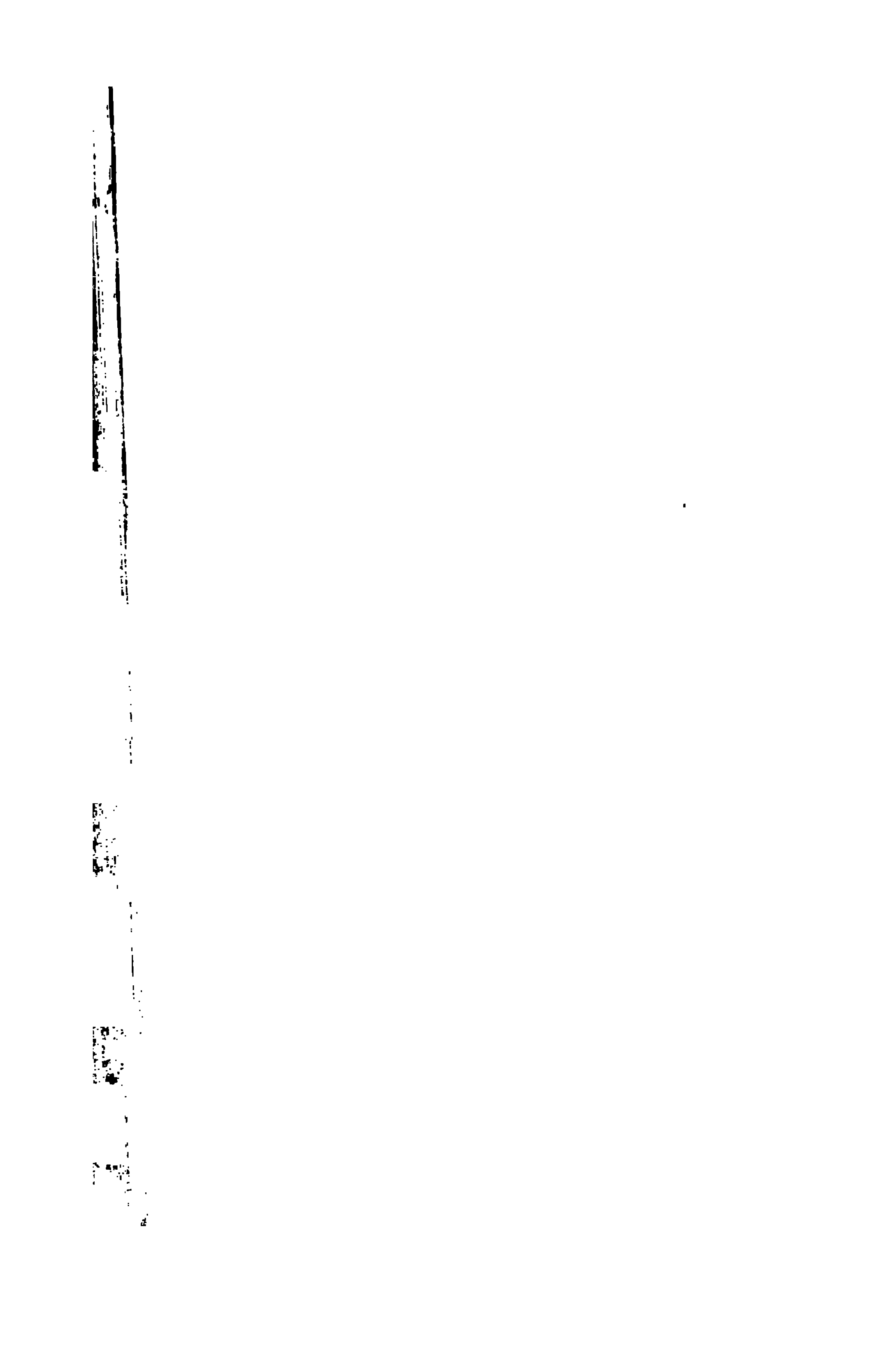
Taf. 9.



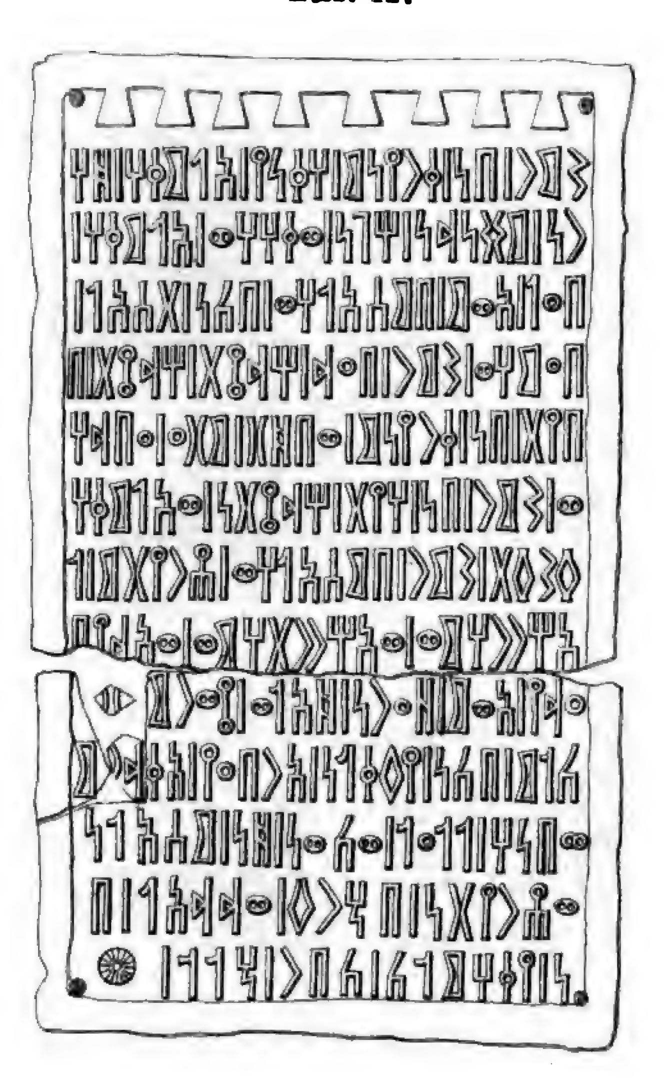
Taf. 10.

Taf. 11.

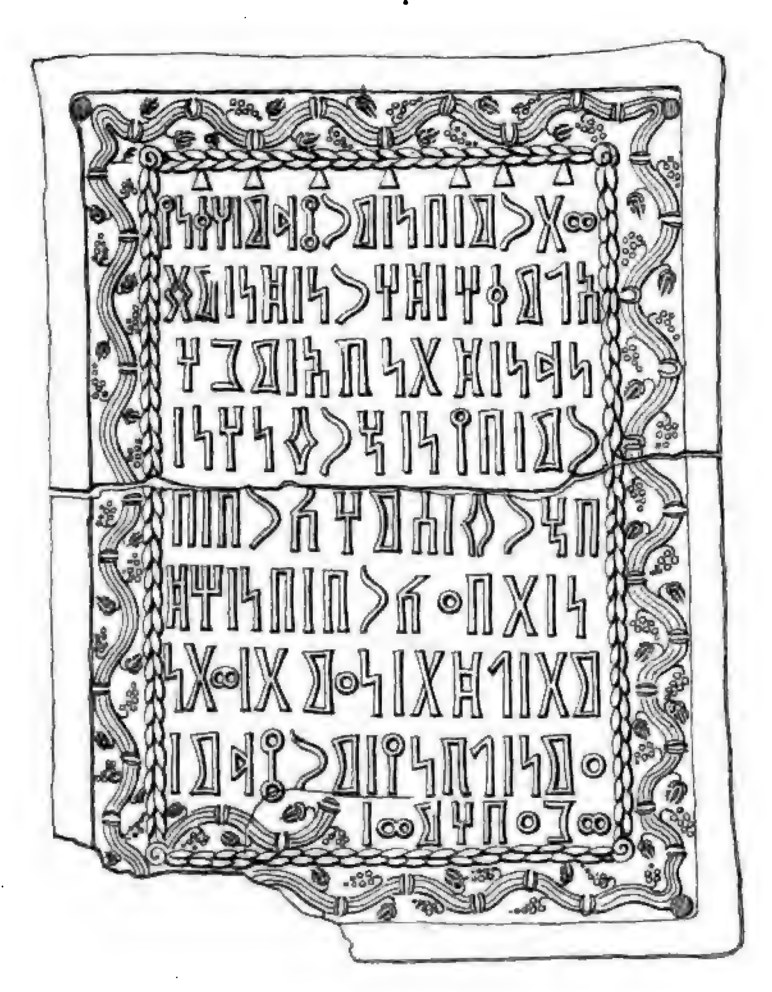




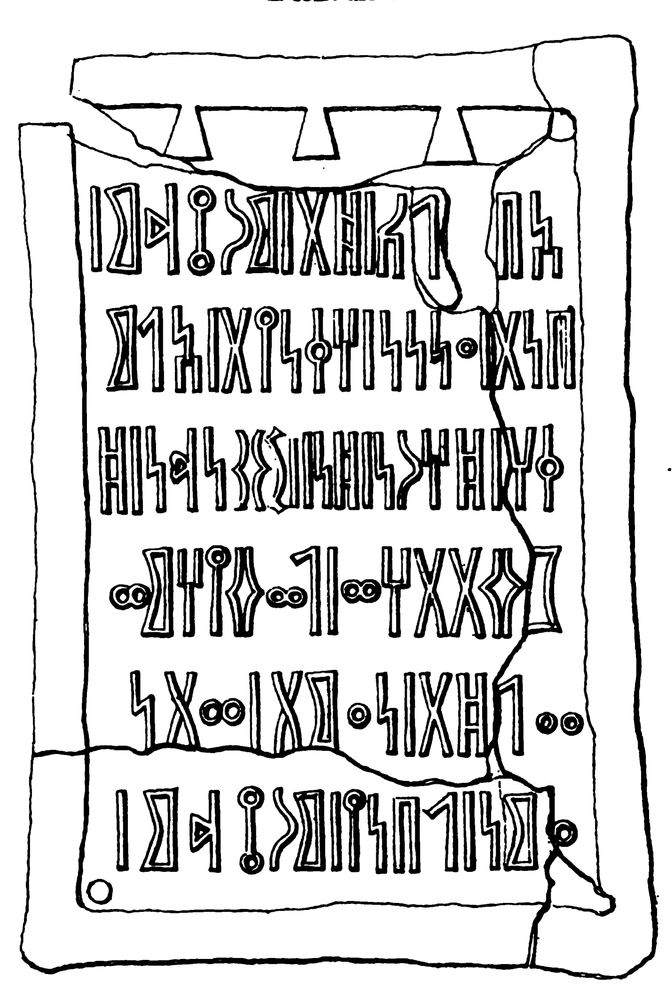
Taf. 12.



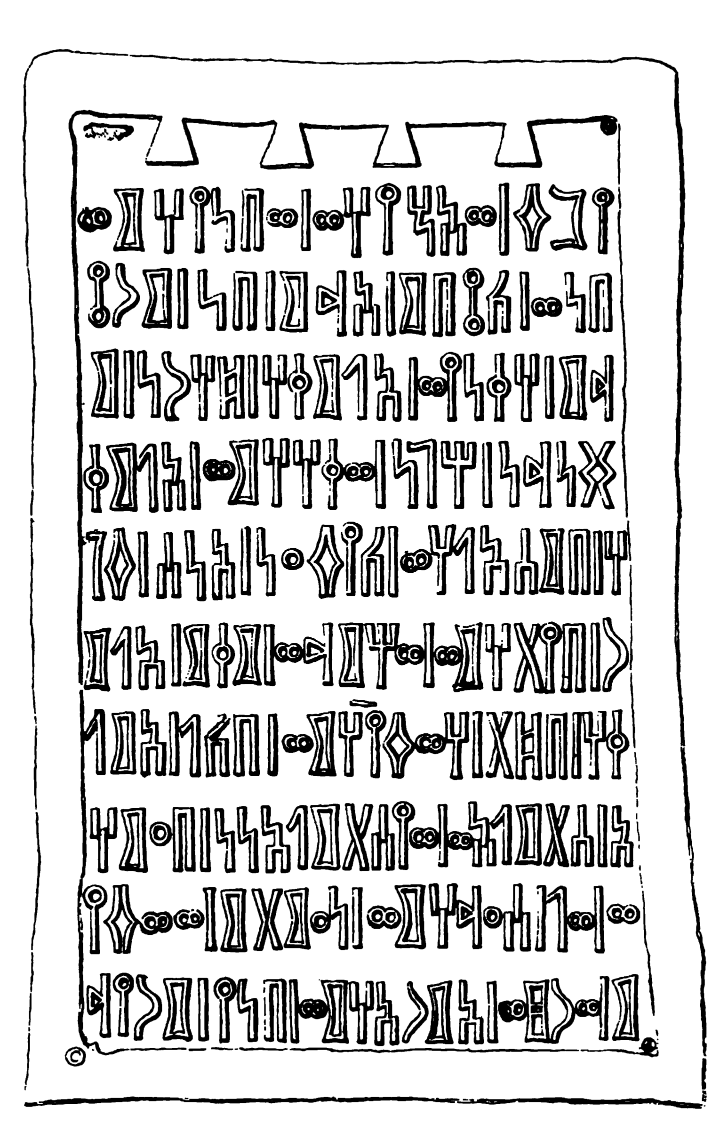
Taf. 13.



Taf. 14.



Taf. 15.



Taf. 16.

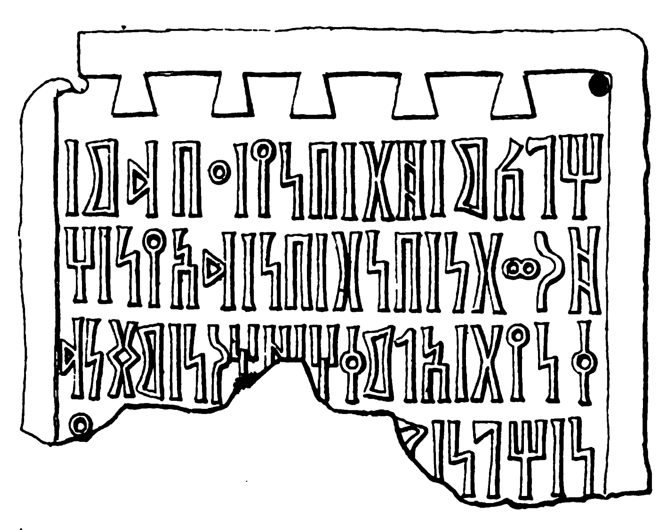


Taf. 17.

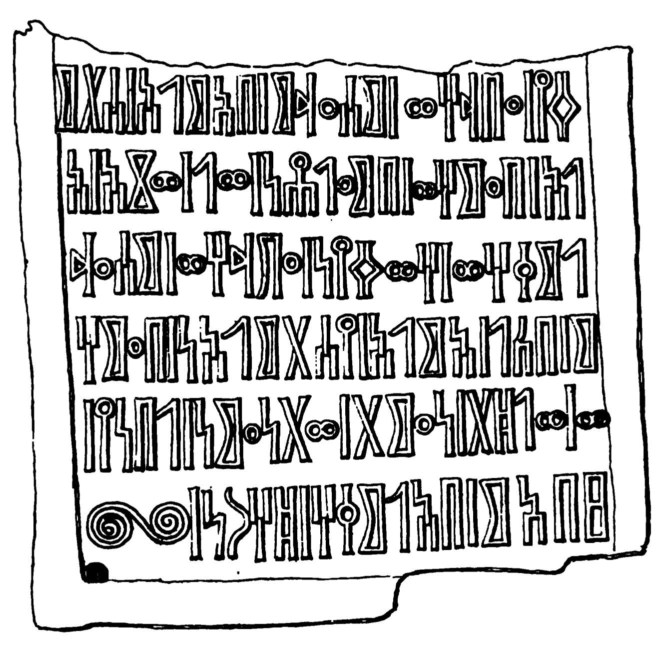


Taf.

Taf. 21, a.



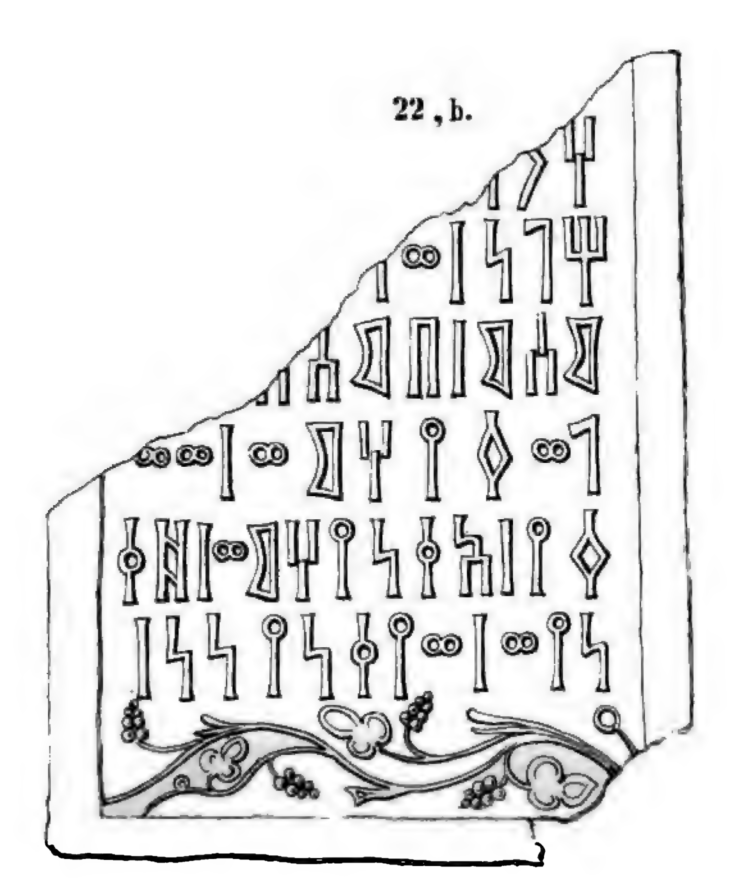
21, b.



Taf. 22, à



22, b.



Taf. 23.



Taf. 24.

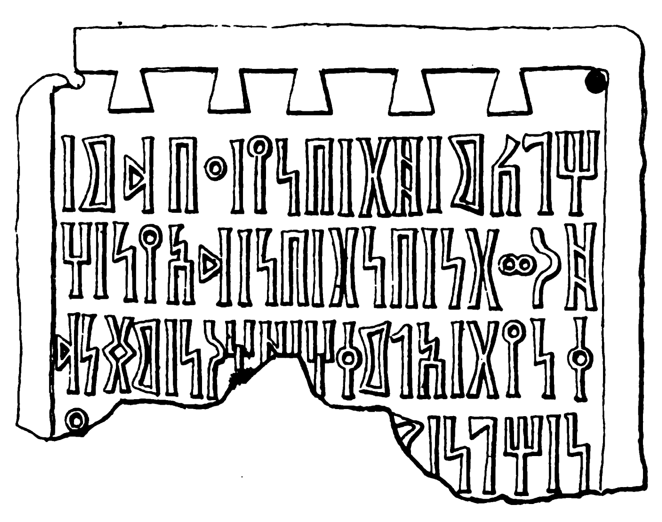


Taf.

Taf. 20.



Taf. 21, a.



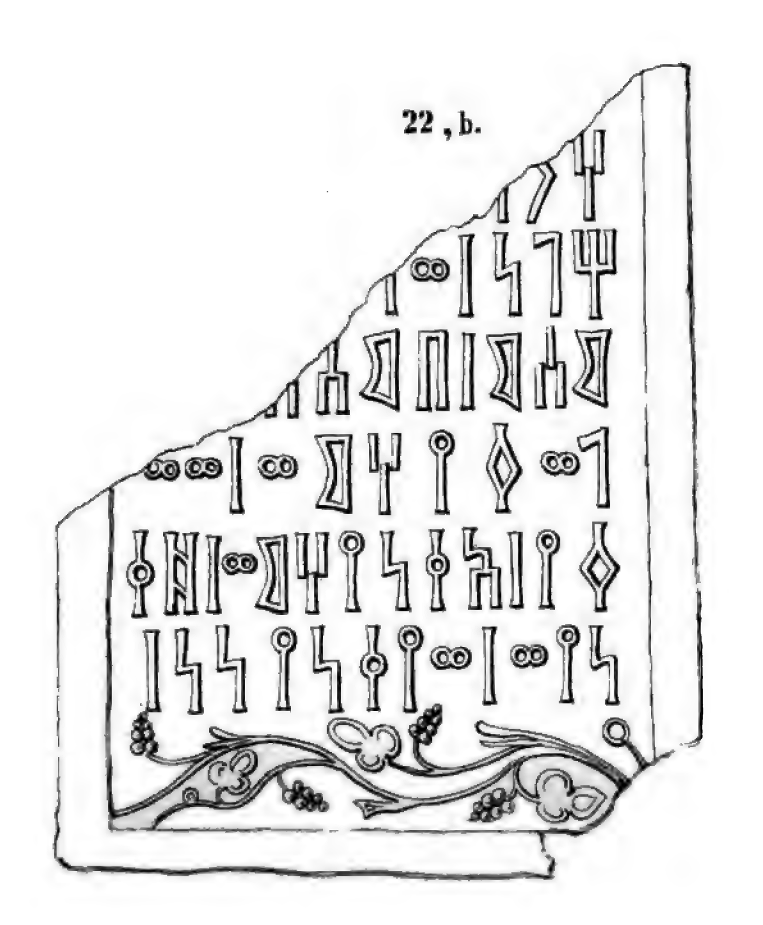
21, b.

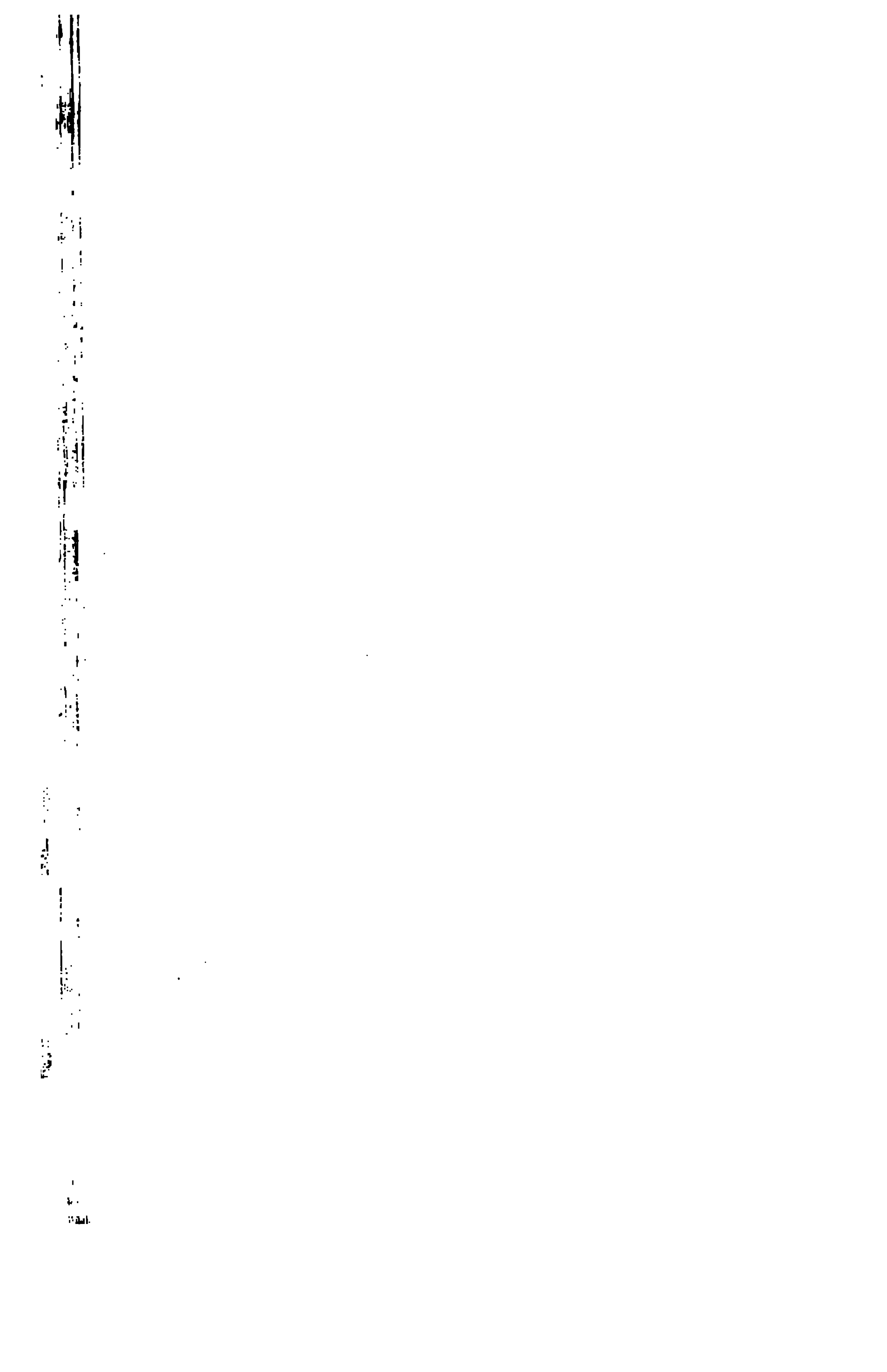


Taf. 22, a

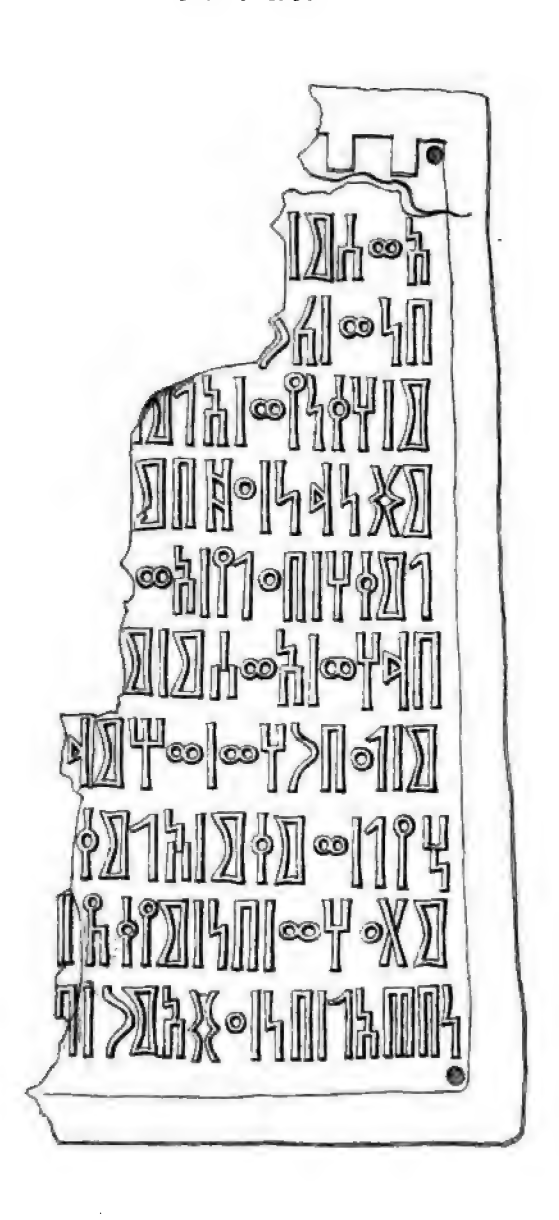


22, b.





Taf. 23.



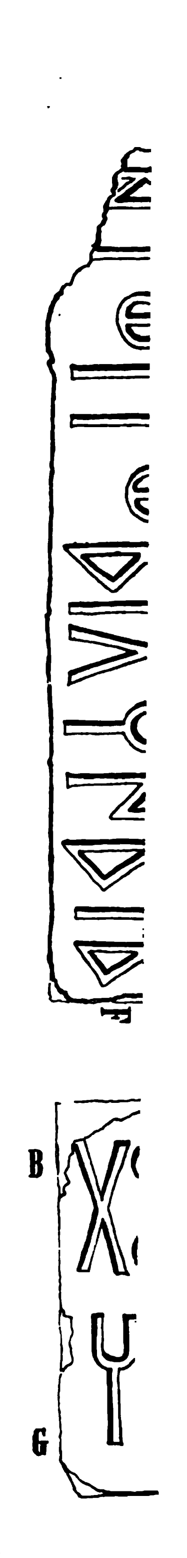
Taf. 24.

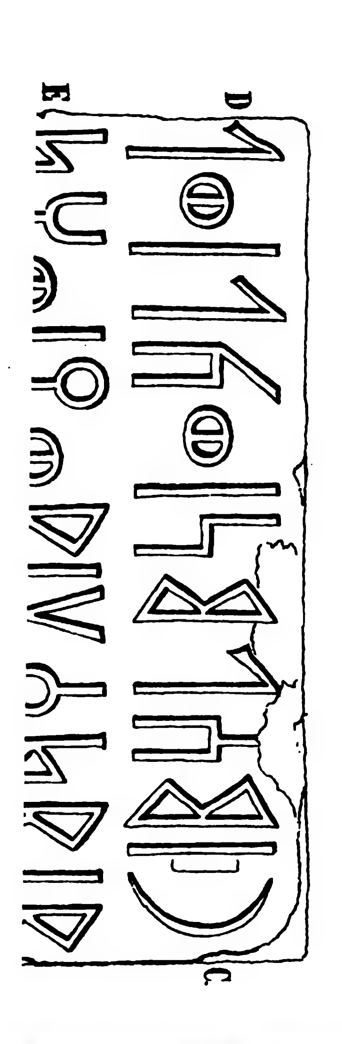




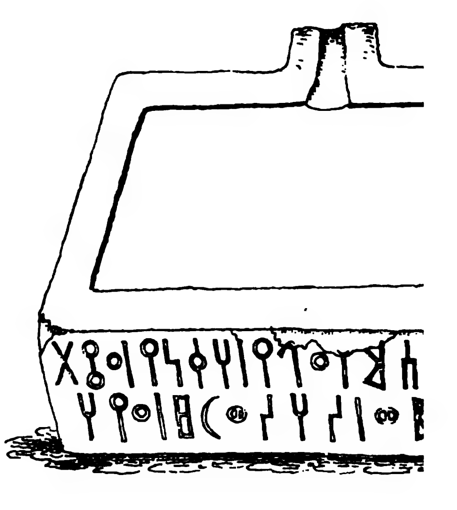
Taf. 25.



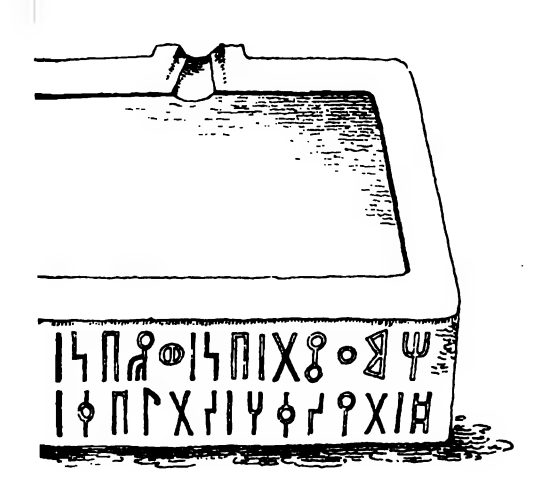

F
B
G

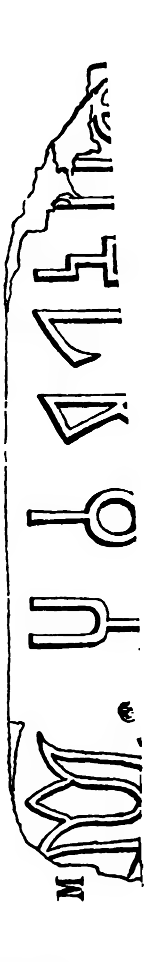


D
E
C

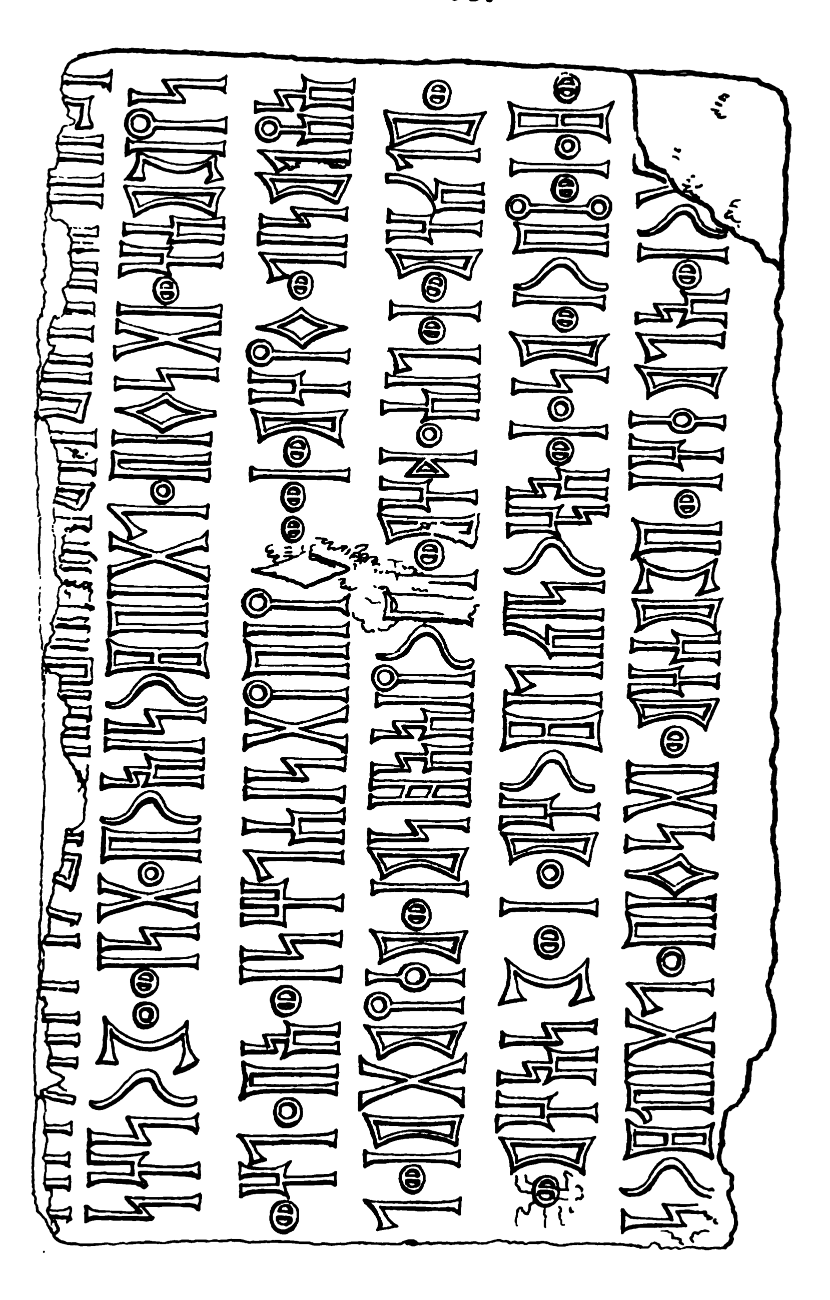


27.

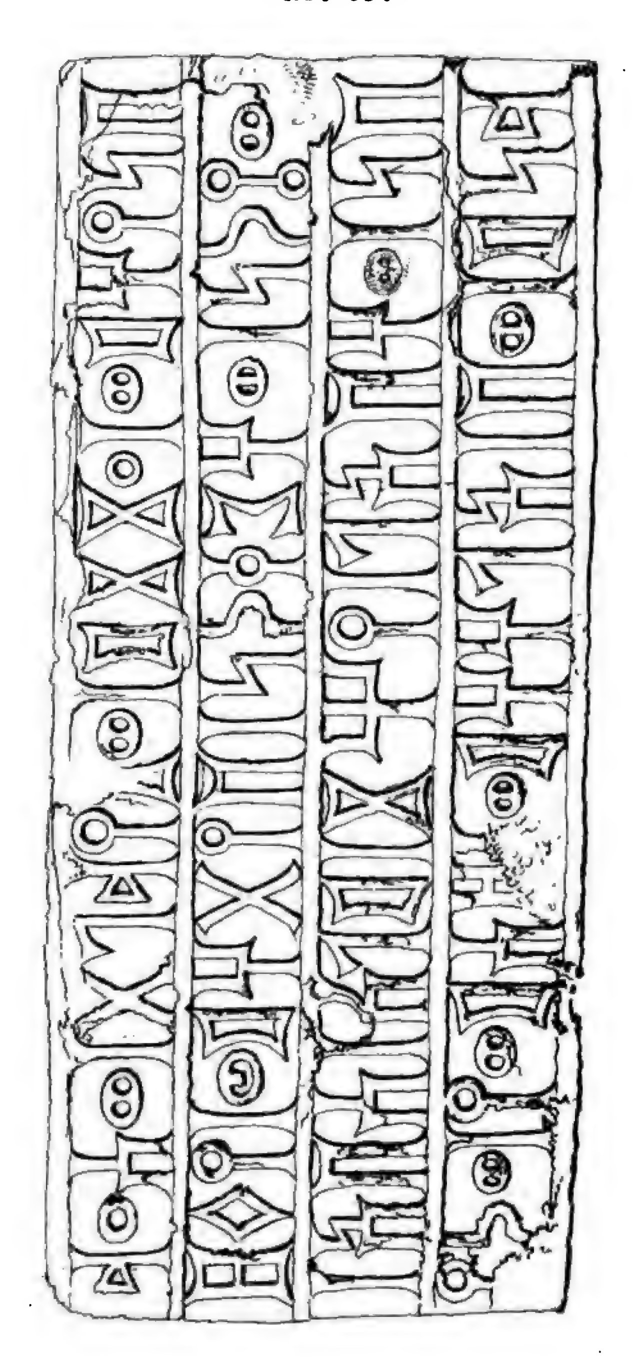




Taf. 28.



Taf. 29.

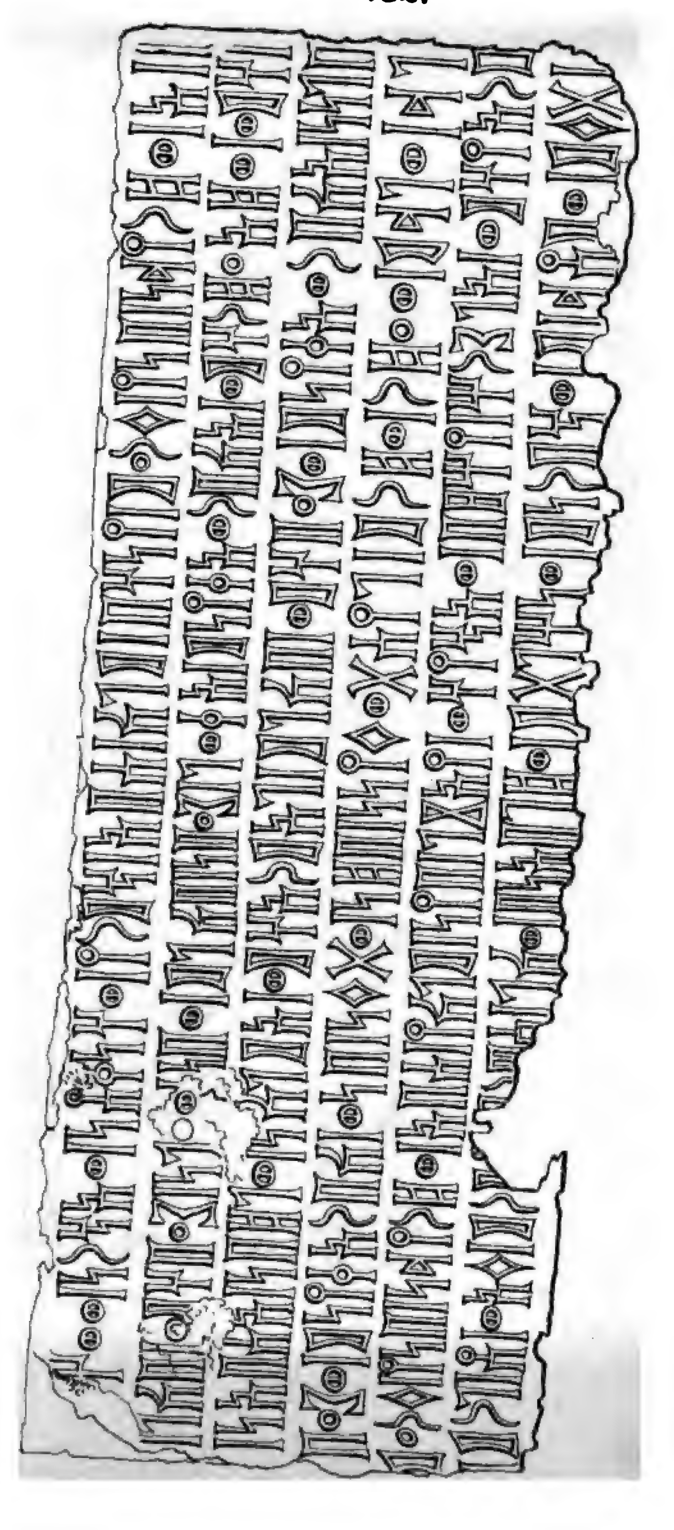


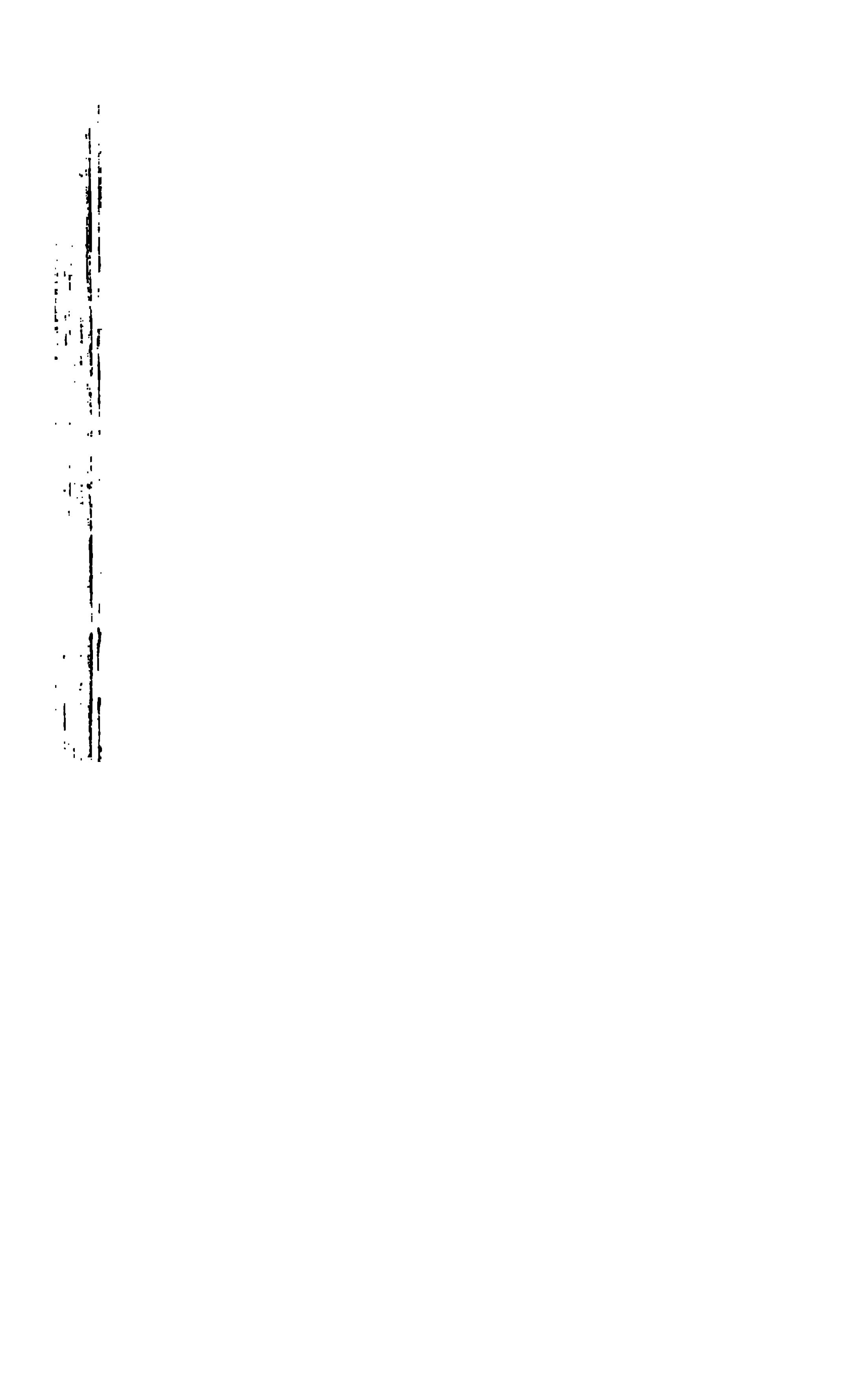
Taf. 30.

Taf. 31.

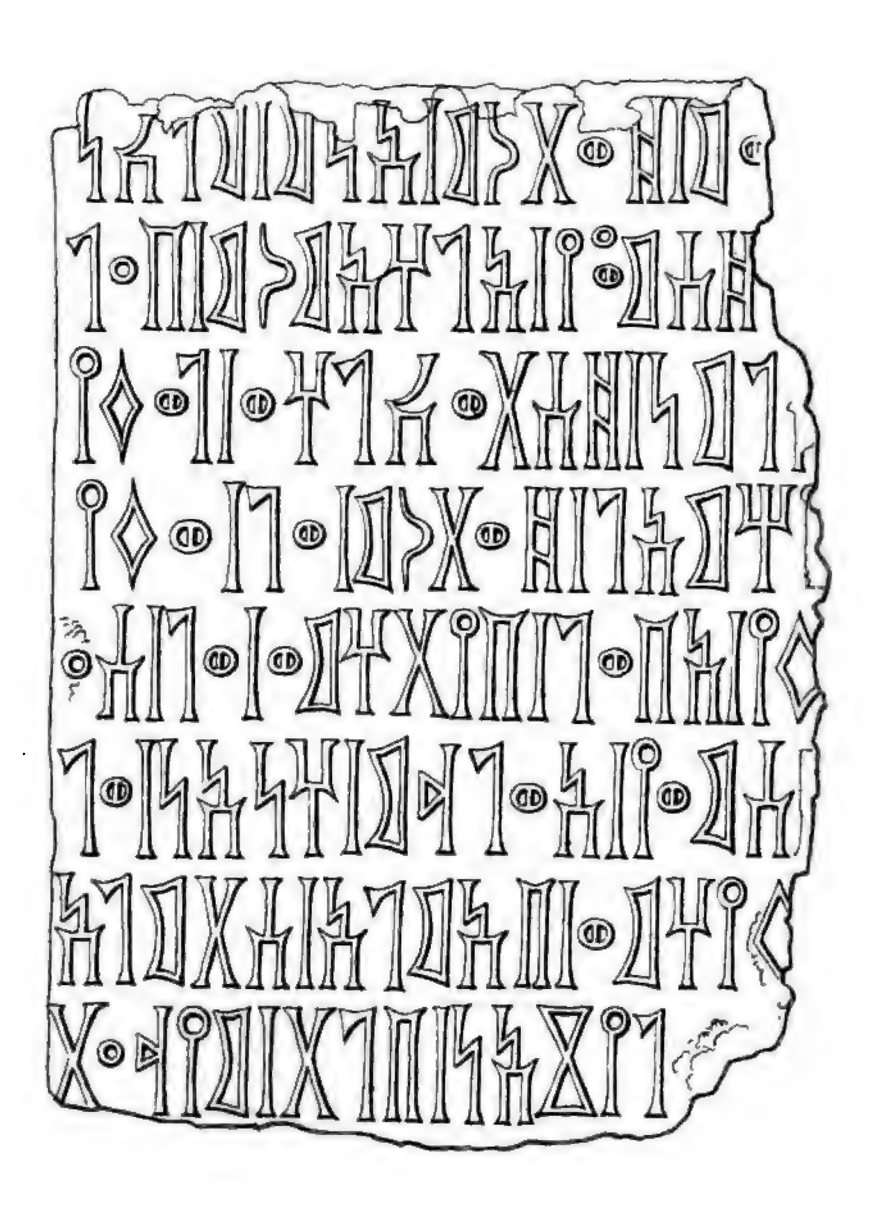


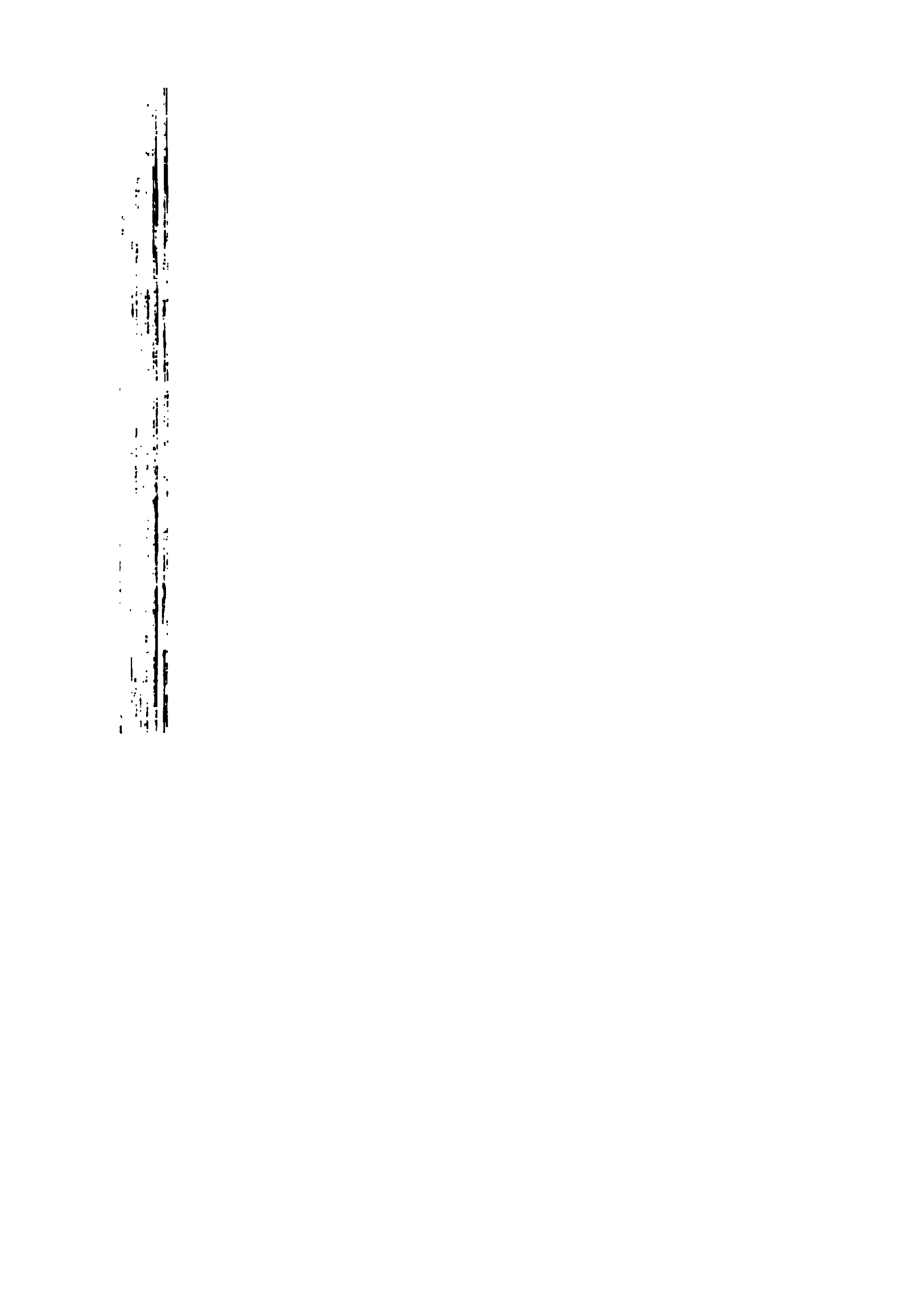
Taf. 32.





Taf. 33.





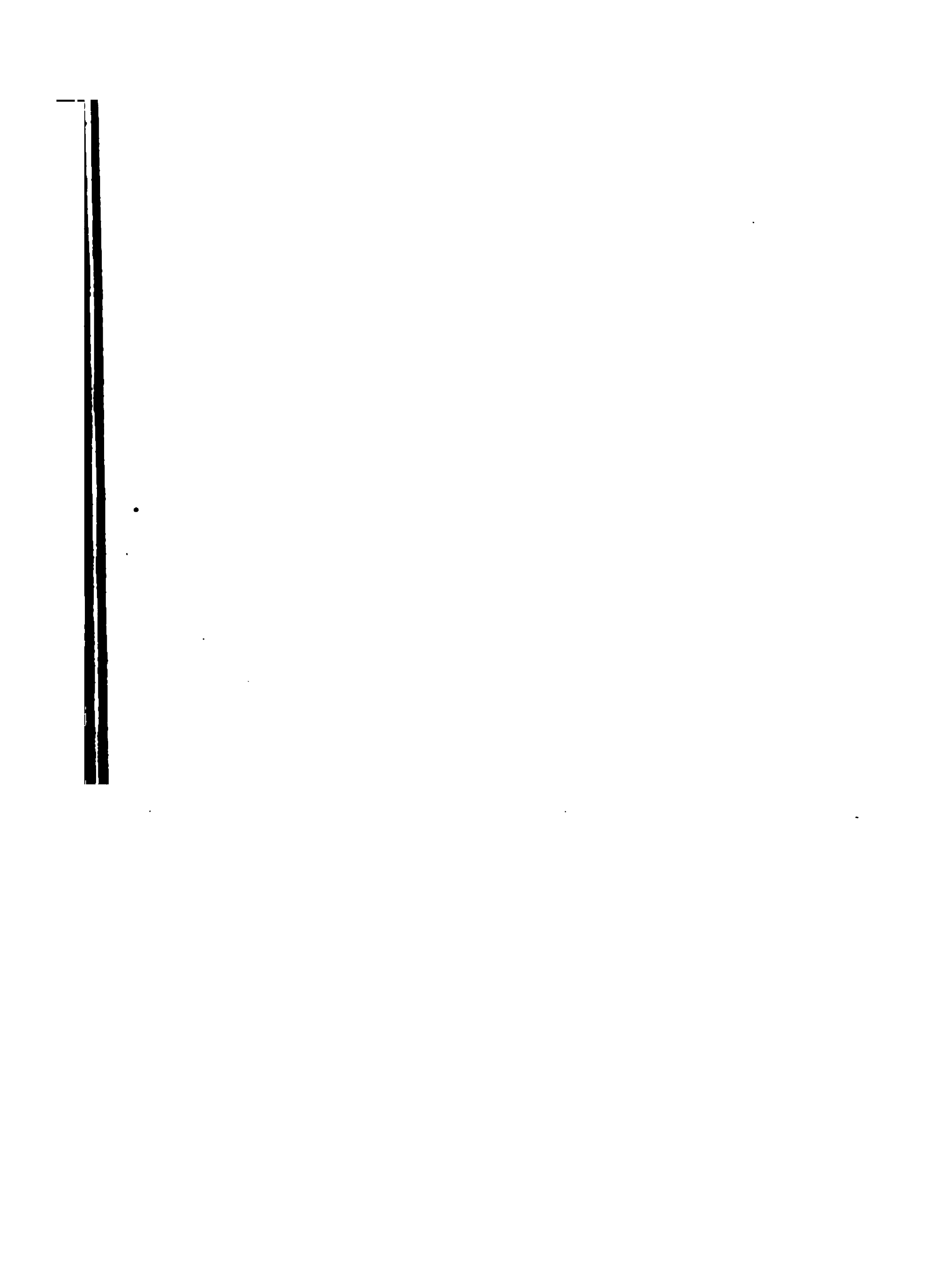
Taf. 34.





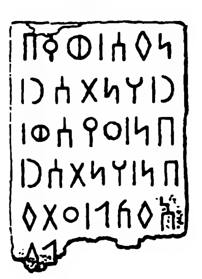
Taf. 34.





Taf. 35.

a.



d.



b.

e.



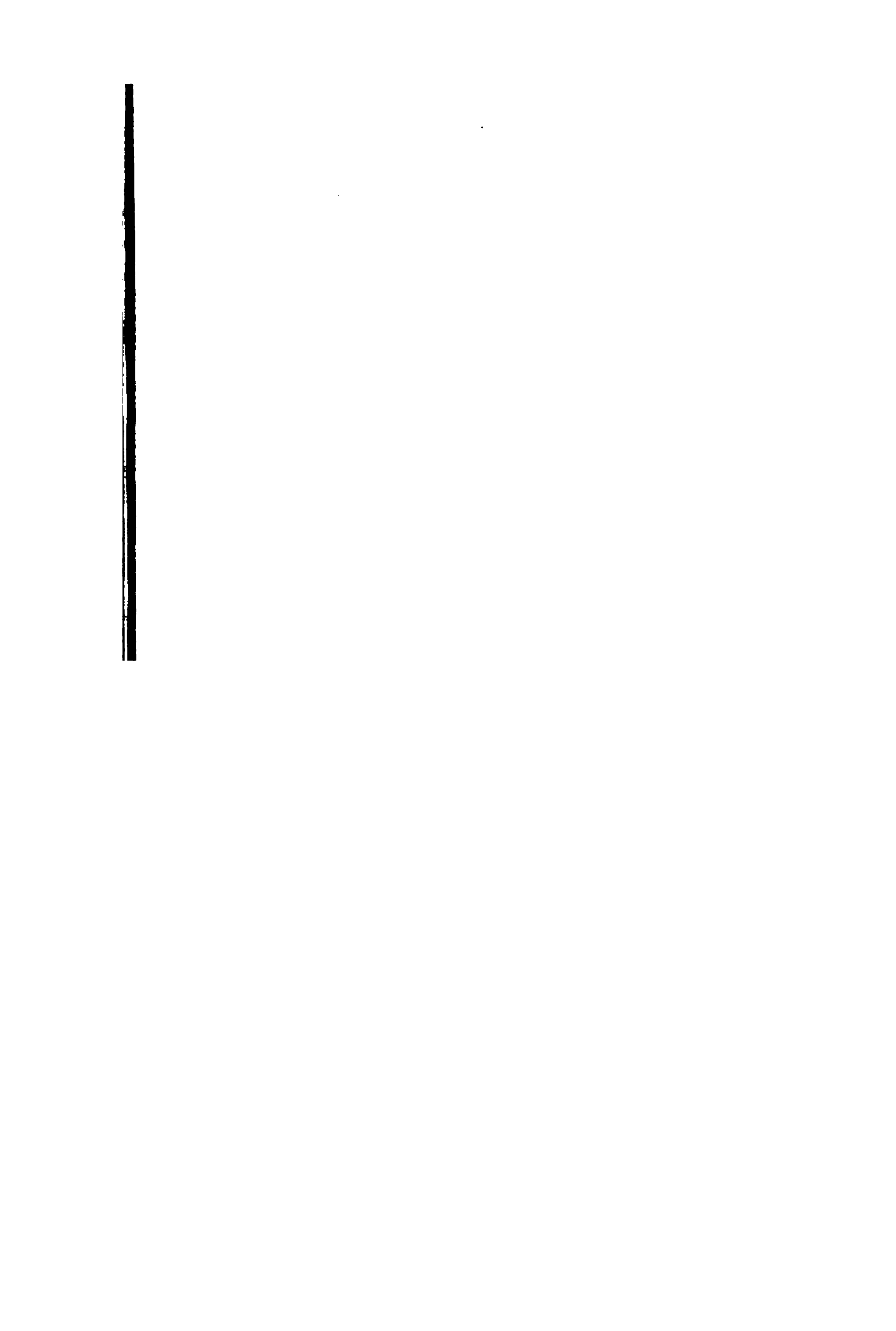
c.





f.





beibehielt, doch ist zur Erleichterung der Vergleichung jedesmal zu Anfang der Inschrift die Tafel und die Nummer des englischen Werkes angegeben. Der „Description of the Plates“ haben wir einige Daten, die in kunsthistorischer Beziehung nicht ohne Interesse sind, entlehnt. Die beiliegenden Lithographien sind nach den Photographien Playfair's [1]) angefertigt und, wo diese nicht deutlich waren, durch das genannte englische Werk und durch Abklatsche ergänzt worden.

Breslau 15. September 1864.

I.

Erklärung einer Sammlung neuentdeckter himjarischer Inschriften.

1. (Taf. 1.)

Br. Mus. Pl. III, No. 4. Bronze-Tafel, gefunden zu ʿAmrân in Jemen.

1 ריבם | ואחיהו | בנו | מר
2 חדם | ושעבחמו | דעמרן
3 הקניו | שימהמו | אלמק
4 ה | דהרן | מזנדן | חג | דת
5 | וקההמו | במשאלם | בד
6 ת | הופיהמו | אלמקח |
7 צרב | שפתהמו | דבהו | כו
8 ן | מירן | תמן | ברם | בדהב
9 ן | בבלטתם | רצים | בחרף
10 | עמכרב | בן | שמהכרב |
11 בן | חתפרם | דתתורם

Erklärung.

Ueber das Aeussere der Tafel geben die Herausgeber der „himyaritic inscriptions“ das Nähere: „A remarkable bronze tablet, $19^3/_4$ in. by $10^3/_4$ in., highly ornamented ..... In the upper part are represented two sphinxes, or winged lions with human heads, each resting a paw on a stiff tree, probably sacred, behind each of them is a palm tree; below are two pomegranate flowers and two four-petaled flowers. The edge is highly ornamented, the upper part with egg and tongue moulding and the lower with a stiff pattern, somewhat Chinese in appearance; the sides have a roll ornament; the two inner margins have wreaths or bands of a lotus pattern. On the margin, at the commencement of the inscription, is a sign which occurs elsewhere at the beginning and end of in-

1) Diese sind, wie wir hören, der Bibliothek der D. M. G. von dem Eigenthümer als Geschenk überwiesen. Auch die Abklatsche, welche sich in dem Nachlasse O.'s vorgefunden, rühren von Herrn Playfair her.

scriptions. This tablet has the usual holes in the upper corners, but at the back, towards the lower part, is a thick plug of bronze to fasten it to a wall."

1. ריבם Von diesem ist, wie aus der Inschrift sich ergiebt, die Tafel dem Almakah geweiht. Rijjâbm[1]), رِيَاب, ist der Name eines Mannes, vgl. den arabischen Eigennamen رِئَاب drei Mal bei Wüstenfeld (Register zu den genealogischen Tabellen) S. 383, und bei Ibn-Duraid p. 74. 75. u. 197. Das N. pr. רבבם in der Inschrift von Aden (s. Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. V, 205 fg.) und מריב (Fr.[2]) XXVII, XLII u. LVI, 10) stehen mit unserm n. pr. im Zusammenhang. Dass die Araber dieses letztere in مَأْرِب verwandelt, während die klassischen Schriftsteller richtiger Mariaba haben, mag aus etymologischem Interesse geschehen sein, da מריב aus dem Arabischen kaum zu erklären ist, wie dies früher bemerkt worden[3]).

ואחיהו = وَأَخَوُهُ, hebr. וְאֶחָיו „und seine Brüder" findet sich noch oft in unsern Inschriften.

בנו neben בני ist stat. cstr. Plural.

2. מרתדם ein bekannter himjarischer Name (auf himjar. Inschr. schon früher gefunden, s. die Inschr. v. Ḥ. Ġ. no. 3, bei Wellsted nach Rödiger's deutsch. Bearbeitung, II, p. 402), der mehr als zwanzig Mal in unsern Inschr. vorkommt, = arab. مَرْثَد. Als himjar. Königsnamen treffen wir ihn bei Caussin de Perceval. Essai etc. I, 111; für die Ableitung des Wortes مرثد s. Ibn Duraid, Kitâb al-ist. S. ۲۱۱ u. über den Namen, das. ۳۰۱ u. ۲. Im Ḳâmûs wird das Wort erklärt = الرَّجُل الكريم vir magnanimus, nobilis. Die Grundbedeutung ist vielleicht: „geradrichten, einen Schritt nach dem andern thun": dann „eins auf das andere gerade legen", daher = نضد; anderseits in moralischer Bedeutung, „der gerade einen Schritt nach dem andern

1) Mit dem klein gedruckten m am Ende des Wortes bezeichnet Osiander die Mimation (= Nunation des Arabischen). In der sprachlichen Abhandlung, dem zweiten Haupttheil des Nachlasses, ist mit überzeugenden Gründen nachgewiesen, dass dem Himjarischen diese sprachliche Eigenthümlichkeit angehörte, und diese grammatische Entdeckung gehört mit zu den interessantesten Funden des verewigten Gelehrten. (L.)

2) Wir bezeichnen, wie dies schon früher O. gethan, die Arnaud-Fresnel'schen Inschriften durch Fr., die von Ḥiṣn Ġurab durch Ḥ. Ġ., die von Wrede durch Wr. und die von Cruttenden durch Cr. (L.)

3) In dieser Zeitschrift X, S. 69. Anm.

thut" = رشد. Als Verb. kommt רחֹר vielleicht noch in unsern Inschr. no. 37, 6 (s. das.) u. in Fragm. 2 bei Cr.[1]) (s. Journal of the geogr. Soc. Vol. VIII) vor.

ושעבהמו und ihr Stamm von شعب, vgl. Fr. XI, 1 (שעבם) u. LVI, 8. 9 (אשעבן) u. Ḥ. Ġ. Z. 5 (אשעבהמו) u. öfter in unsern Inschriften. شعب steht hier als grosser Stamm, viele Familien umfassend, wie der Ḳâmûs erklärt القبيلة العظيمة, vgl. auch noch weiter unten zu 20, 5. 6.

ד עמרן der von ʿAmrân, eben da, wo die meisten unserer Inschriften gefunden worden, eine in der Nähe von Ṣanâ liegende Ortschaft. Es scheint, dass gerade der Stamm Marṯad dort seinen Sitz hatte und entweder ein Hauptzweig des grossen Śaʿb von ʿAmrân war, oder mit diesem identisch ist; man hätte demnach die Stelle aufzufassen: „die Familie der Rijjâb ... seine Söhne, die Söhne von Marṯad und ihr ganzer Stamm, der von ʿAmrân." Bei arab. Schriftstellern ist ʿAmrân nicht als geogr. Name erwähnt, sondern nur als Stammesname, vgl. عمران, der Sohn des Ḥâf aus dem himjar. Stamm der Ḳudâah bei Wüstenfeld (a. a. O. S. 247), ferner Ibn Duraid, Kitâb ul-iśt. p. ٣١٢ u. die Bedeutung das. ٩. Einen ʿAmrân, König in Saba, nennt auch Abulfeda (ed. Reinaud) S. 106.

3. הקניו Die Bedeutung des Verb. קנה in der Causativform ist nach den vielen Beispielen, welche unsere Denkmäler bieten, ähnlich dem Hebräischen und Arabischen: „Einen in Besitz von etwas setzen, beschenken" (vgl. diese Zeitschr. X, 66). Die Form ist analog dem Hebr. לֹה, z. B. גְּלִיו (vgl. die poet. Form חָסִיו u. dgl. m.) gebildet, vgl. die frühere Abhdlg. a. a. O. S. 39 u. weiter unten.

שימהמו dazu muss sich das folgende אלמקה | דהרן offenbar als Apposition verhalten. Es muss schîm also eine Bedeutung haben wie „Gottheit, Götze, Heiligthum" oder irgend eine sonstige dem entsprechende Appellativbedeutung. Zur Ermittlung der Bedeutung sind noch folgende Momente beachtenswerth: 1) der Stamm שים scheint auch in שמתי 34, 4 zu stecken, wo von dem Errichten eines وثن des Almakah die Rede ist. 2) Es findet sich zweimal das Wort משימת in Verbindung mit ארץ, wo es die Bedeutung von Niederlassungsort haben muss, s. 9, 7 u. 11, 8. 3) Noch an zwei Stellen unserer Inschriften haben wir diesen Stamm 4, 5 (לשים) u. 37, 5 (שימן), ohne dass der Zusammenhang eine entscheidende Bedeutung ergäbe, ebensowenig wie das aus Fr. IX, 4 bekannte עתתר שימם; desgleichen eine andere

---

1) Das grössere der dort abgebildeten Inschriften-Fragmente nennt O. no. 1, das kleinere no. 2. (L.)

Stelle derselben Inschr. Z. 2—3 דֿאנמל ושימם u. Cr. frag. I, 4: [שׂימ[ן | תושׂנהמו | ותא | רל. Auch die Vergleichung mit dem äthiopischen ሠረመ፡ = hebr. שׂים (cf. das arab. شام recondidit) = posuit führt nur auf „Etwas, das festgesetzt, gegründet" wird [1]).

4. אלמקה | דֿהרן = Almakah ذو هِرّان. Schon früher ist die Rede davon gewesen, dass Attribute der Götter in himjarischen Inschriften durch דֿ (ذو) und דֿת (ذات) ausgedrückt werden (s. d. frühere Abhdl. in dieser Ztschr. X, 64 fg.) und findet sich diese sprachliche Eigenthümlichkeit durch die neuen Bereicherungen der himjar. Epigraphik in sehr zahlreichen Beispielen bestätigt. Aus der Unterscheidung des Geschlechtes durch דֿ für das Masculinum und durch דֿת für das Femininum geht nun mit Sicherheit hervor, dass, gegen die früher aufgestellte Ansicht, Almakah als eine männliche Gottheit und nicht als Göttin zu betrachten ist, daher auch die Etymologie dieses Wortes sich anders gestalten wird [2]). — Almakah wird hier und an andern sehr zahlreichen Stellen unserer Inschriften, als Herr von Hirrân (דֿהרן) genannt; dies عِرّان, nach dem Kâmûs und Marâṣid der Name eines Schlosses von نُعْمان, wird neben נעמן (s. weiterhin no. 4, 18) als ein בית bei Fr. XLV genannt (s. Abhdl. a. a. O. X, 70 fg.); an beiden Orten הרן und נעמן muss demnach eine Hauptstätte der Verehrung des Almakah gewesen sein.

מזכרן ein sehr häufig in uns. Inschr. sich findendes Wort, gewöhnlich von dem vorangehenden דֿן begleitet (vgl. no. 7. 8. 9. 14. 15. 18. 19. 20 und Ḥ. Ġ. 1, 6; ohne dies דֿן ausser hier no. 1 noch 4. 6. 10. 11. 13. 14. 17. 21. 22). Wenn wir nun auch mit Sicherheit die Bedeutung von דֿן, als Pron. demonstr. = dem chald. דֵּן, דְּנָה, durch die eben angeführten Beispiele hinlänglich belegt bestimmen können [3]), so lässt sich doch für מזכרן nicht so leicht die Bedeutung finden. Nach dem Zusammenhang in den angeführten Stellen, sowie in der von Ḥ. Ġ. 1, 6: שׂסרר | דֿן | מזכרן, — die Etymologie von زند II auxit, implevit giebt keine passende Bedeutung an die Hand, — scheint dies Wort einen Gegenstand zu bezeichnen, der in Verbindung mit den geschriebenen

1) O. scheint seine Untersuchung über שׂים nicht abgeschlossen zu haben, wie aus einem kleinen leer gelassenen Raum vor Z. 4 sich schliessen lässt. (L.)

2) Vgl. diese Zeitschr. XVII, 794 u. in der 2. Abhandlung, unter „Götterwesen". (L.)

3) Vgl. Rödiger: Excurs zu Wellsted's Reisen II, 396. Auch im Murbat Zafar und Mahâra-Dialekt (s. Zeitschr. f. d. Wissenschaft der Sprache I, 313) heisst dêno (de) dies, es.

Weihetafeln steht (daher auch in der angeführten Stelle von Ḥ. Ġ. „sie haben diese Tafel geschrieben") [1]).

חג | דׄת Durch diese beiden Wörtchen, oder durch חגן allein (einmal auch חגן כ׳ no. 17, 3) wird ziemlich regelmässig in unsern Inschriften die Darbringung des Weihegeschenks begründet und gemäss dem Zusammenhang und andern ihnen entsprechenden Partikeln, deren Bedeutung anderweitig bekannt, ist zu übersetzen: „desshalb weil". Das Genauere s. in der II. Abhandlung.

5. וקההמו ist Perf. von וקה mit Suffix, von der vorangehenden Conjunction abhängig. Zur Feststellung der Bedeutung des verb. וקה, das stets in dieser Verbindung bis auf 4, 15 דׄיקהן in unsern Inschr. auftritt (als Wurzel ausserdem noch im Nom. pr. יקהמלך, אלמקה) [2]) ist zunächst zu vergleichen das arab. وَقَهَ, dicto audiens fuit, obedivit, das offenbar auf eine Bedeutung: hören zurückführen würde und hier erhören bezeichnen müsste, worauf auch das folgende leitet (vgl. eine ähnliche Verbindung 8, 3 u. 12, 3). Zu gleicher Zeit ergiebt sich auch aus der Form וקההמו, dass אלמקה masc. ist, wie dies schon vorher bei דׄהרן angegeben wurde.

במשׂאלם erscheint regelmässig in dieser Verbindung, häufiger jedoch in der Form במשׂאלהו mit Suffix (einmal nur במשׂאל 12, 5), während es hier und Fr. LV, 4 [3]) mit ם fin. (=مَسْأَلَةٌ) erscheint [4]), also: auf die Bitte, der Bitte gemäss (das

1) O. scheint hier zu keiner bestimmten Ansicht gekommen zu sein; wenn man sich מזנדן in Bezug auf ein Weihegeschenk denkt, so glaubt er das verb. زند in der II Conj. anführen zu können. Auch stellt er die Frage auf: „Sollte مُسْنَد zu vergleichen sein?" Wir glauben מזנדן sei die Tafel, die man im Tempel aufgestellt oder angeheftet habe, vgl. שׂפת zu 10, 2, und zweifeln nicht, dass O. auch nach seiner dort gegebnen Erklärung schliesslich diese Bedeutung angenommen; vgl. auch seine Ansicht Zeitschr. XVII, 793. Die Etymologie bleibt freilich noch aufzufinden. Mit unsern Weihetafeln sind die zu Carthago neuerdings in grosser Anzahl gefundenen, welche „der Herrin Tanith und dem Baal-hammon" geweiht sind, zu vergleichen. S. unsere phön. Studien III, 41. u. VII. (L.)

2) Dass וקה in dem אלמקה steckt, weist O. als sehr wahrscheinlich in der II. Abhandlung nach; die Bedeutung eines dritten nom. pr. הוקעׄתת, das ebenfalls mit dem Stamme וקה zusammengesetzt ist, werden wir später geben. (L.)

3) Die Copie dort ist nach unsern Inschriften also zu berichtigen:

חג | דׄת | וקה |

אלמקה | אלשׂרח | במשׂאלם | בדׄת הופיהו |

4) O. bezeichnet hier mit ם finale die Mimation, und weicht in dieser Hinsicht das Himjarische vom Arabischen, das bei einem determinirten Nomen die Nunation fortlässt, ab, wie dies auch von O. in der II. Abhdl. des Nähern

ב steht im Sinne von כ, wie im Aethiopischen, s. Dillmann: Grammatik der äthiopischen Sprache S. 307).

6. בר̄ת הופיהמו. Der Verbalstamm ופי (aus den ältern Inschriften bereits bekannt, s. Fr. LV, 4 in der Hiphilform הופיהו, und Crutt. fr. 1, 1 in der Reflexivform שׂתופי) kommt sehr häufig in der Hiphilform in unsern Inschriften vor. Als sicher ist anzunehmen, dass das Subject die Gottheit ist, daher auch die Bedeutung eine solche sein muss, die von der Gottheit ausgesagt werden kann. Es bietet nun وَفَى die Grundbedeutung integer, completus fuit und Hiphil daher: unversehrt erhalten vgl. besonders weiter unten 12, 3. Demnach בר̄ת | הופיהמו „weil er sie erhalten hat", entsprechend dem vorangehenden וקההמו „weil er sie erhört hat".

7. Das nun Folgende bietet grosse Schwierigkeiten.

צרב findet sich ausser an unserer Stelle noch 4, 9; der Zusammenhang lässt nicht die Bedeutung errathen, ebensowenig wie die Vergleichung mit dem Arab. und Aethiopischen zum Ziele führt. Keine der Bedeutungen des arab. ضرب abscidit, abrupit rem, acquisivit, quaestum fecit; ضرب collectus, congregatus fuit will passen; auch nicht das äthiop. ጸረበ፡ von Schmiedarbeiten, Eisenarbeiten, womit wohl das hebr. צרב brennen (cf. שׂרף) oder ظرب hart sein, adhaesit zusammenzustellen ist [1]).

שפתחמו ist dies ein Verbum, dann müsste das Subject Almakah sein, während sonst entschieden der Weihende das Subject ist, wie dies sicherlich aus 15, 4 hervorgeht (vgl. noch zu 27, 2). Es ist dies indessen auch an unserer Stelle möglich wenn wir es mit einem Infinitiv oder einem Nomen verbale zu thun haben, so dass das Suffix חמו auf den Weihenden sich bezieht. Was nun die Bedeutung betrifft, so bleibt, da weder

angegeben wird. Für die Form משׂאלן 13, 11 s. weiter unten zu dieser Stelle. (L.)

1) Vergleicht man צרב mit ضرب persussit, und bedenkt man dass aus חלף perforare ein Nomen חֵלֶף und daraus die Präpos. „pro, loco" (4 Mos. 18, 21. 31, vgl. ܚܠܦ und חֵלֶף) entstehen konnte, so möchte sich auf eben dem Wege vielleicht für צרב die Bedeutung „pro" herleiten lassen, was hier sehr gut passt, nämlich „für das Darbringen". Das arab. بَدَل pro, loco trifft hier mit חלף permutare zusammen, während es mit dem hebr. בדל separavit nicht zusammenzustellen und nur بتل zu vergleichen ist, sonst hätte man auch einen scheinbaren Beleg aus dem بَدَل hernehmen können. (L.)

das Arabische, noch das Aethiopische etwas Passendes bietet, allein übrig das hebr. alterthümliche שׂמה setzen, legen (vielleicht verwandt mit ישׂב) heranzuziehen. Es scheint mit diesem Worte der solenne Ausdruck für das Darbringen, Niederlegen der Geschenke = ἀνατιθέναι, ἀνάθημα in unsern Inschriften gegeben; dafür spricht, dass 10, 2. 15, 4. 27, 2 u. 29, 3 allemal an מזנדן dieses שׂמת relativisch angeknüpft ist; wobei sich beide Hypothesen שׂמת sei = ἀνατιθέναι und מזנד = Geschenk gegenseitig stützen würden.

Es ist desshalb nicht unwahrscheinlich, dass mit Z. 7 die eigentliche Angabe der dargebrachten Geschenke folgen würde.

דבהו = ذبه d. h. „das in demselben".

8. כון scheint ein Verbum zu sein, vgl. 10, 4 u. 13, 11 und zwar eben das bekannte arabische und äthiopische كان, ኮነ:, das aber, wie es scheint, wie im Aethiopischen mit dem ursprünglichen Wurzellaut vocalisch oder nicht vokalisch gesprochen wurde. Freilich könnte es auch = arab. II. sein كَوَّنَ, im Sinne von: Etwas machen, hervorbringen, wie im Assyrischen sakan, vgl. Oppert: Grammaire assyr. p. 55. Anm. [1]).

מירן Die arabische Wurzel مير giebt keinen passenden Sinn (commeatus, frumentum); vielleicht ist eher das hebr. מור verändern, tauschen (im Sinne des Fluctuirenden, sich ändern, vgl. arab. مار med. و) heranzuziehen, wegen der folgenden Zahlangabe, etwa einen Tausch oder Kauf machen?

תמן = arab. ثمان, hebr. שׁמנה, bis jetzt weiter nicht im Himjarischen nachzuweisen, ein תמן findet sich Fr. LVI, 7: | ובראם ותמן | ובראם

ברם Vergleicht man das arab. برم (funis contortus), so ergiebt dies keine passende Bedeutung; eher ist zu denken an بَرّ (benefacere) oder ברר (cf. برّ Conj. VIII. stetit separatus a sociis) absondern, aussondern, daher reinigen, oder rein, auf das Moralische übertragen: etwa Ausgesondertes, Ausgewähltes (wohl Gaben?). Vgl. auch das äthiop. ብሩር: Silber.

דדהבן [2]) Das erste ד steht relativisch oder substantivisch, als

---

1) Wir glauben dass das vom verb. כון gebildete כְּוָן (chald.) postquam, quum an allen drei Stellen unserer Inschr., wo כון vorkommt, am besten passen würde. Noch andere Partikeln im Himjarischen wie בכן, לקבל erinnern an das Chaldäische oder Spätbiblische. (L.)

2) Dies ist die Lesart von Playfair, während der Text der Ausgabe des Brit. Museums ברהבם lautet. Aus der Photographie lässt sich schwer eine Entscheidung treffen, eher jedoch noch דדהבם herauslesen.

Attribut anknüpfend (wie das syr. ܕ und äthiop. ዘ፡); das ד in דהבן ist vielleicht Plural „welche goldene", oder Adjectivendung. Jedenfalls ist bei דהב an „Gold" zu denken; vgl. auch 29, 2. 3 u. 37, 1.

9. בבלטחם Ein schwer zu erklärendes Wort; das arab. Verb. بَلَطَ solum lapidibus stravit, III fugit, IV adhaesit terrae, ad paupertatem redactus fuit; sowie das nom. بَلَاطٌ superficies terrae, palatium und بُلْطَةٌ spatium temporis longum, domus, inops können nicht aushelfen; eher das amhar. በለጠ፡ „to be greater in any respect", mit folgendem ከ der Vergleichung und በ an was, አበለጠ፡ „to magnify, enlarge, make greater, to encrease"; ብልጫ፡ (belt) enlargement, increase, excellence, prevalence, that in which any thing is greater than another; Adj.: greater, more [1]).

רצים Ein sehr häufig vorkommender Stamm, gewöhnlicher mit schliessendem ו (רצו), an drei Stellen unserer Inschr. (ausser hier, noch 10, 10. 12, 9) jedoch auch רצי, cf. رضي gratum habuit, contentus fuit, hebr. רצה angenehm sein, Wohlgefallen finden, also hier mit dem vorangehenden Worte etwa: „in Zunehmen an Begnadigung".

בחרף, חרף ist vielleicht = ዓረፍ፡ annus praesens, currens, so dass hier allemal eine Jahresangabe vorläge, die nach den wechselnden Beamten fixirt worden wäre; vgl. 10, 4. 13, 12. 14, 5. u. besonders Fr. III, 4.

10. עמכרב u. שמהכרב. Ueber die beiden Namen ist zu vergleichen, was in der früheren Abhdl. (a. a. O. S. 55 — 57) gesagt worden. Ueber die Rad. שמה in dem letztern Worte sei noch bemerkt, dass sie ohne Zweifel identisch ist mit سما „hoch, erhaben sein". Ein ähnlicher Wechsel der Buchstaben ה und ء lässt sich z. B. nachweisen in شبه und شبا, die gleiche Bedeutung haben.

11. חתפרם vielleicht ein Name von חפר = حفر der Conj. VIII gebildet [2]).

דתחורם Das Wort ist zu theilen דת | חורם, also vermuthlich das vorangehende ein Frauenname. חורם, etwa der Name eines Schlosses (vgl. Wüstenfeld Register a. a. O. S. 452 ff., wo

---

1) S. Isenberg: Dictionary of the Amh. lang. s. v.

2) Wir machen auf die eigenthümliche Form des zweiten Zeichens in dem Worte, das O. חתפרם liest, schon hier aufmerksam; wir kommen noch auf dasselbe später (s. zu 6, 7) zurück. (L.)

mehrere Nomm. propria ثَوْر aufgeführt werden), kommt auch sonst in unsern Inschr. vor 10, 3. 13, 9, s. das.

Uebersetzung.

Rijjâb^m und seine Brüder, die Söhne des Marṯad und ihr Stamm, der von ʿAmrân haben beschenkt ihren ..... Almakah, den (Herrn) von Hirrân mit ...., darum, dass er sie erhört hat den Bitten gemäss, darum, dass sie unversehrt erhalten Almakah, (die Sammlung?) ihres Niederlegens, was in demselben .... acht ..... von Gold in ...... Im Jahre (?) des ʿAmkarib des Sohnes Samahkarib des Sohnes der Ḥtafar^m, der von Ṯaur^m.

2. (Taf. 2, a.)

Br. Mus. Pl. I no. 2. Fragment einer Bronze-Tafel aus ʿAmrân.

1 ..... הנ
2 ן | לבני

In Z. 1 ist הנ vermuthlich zu ergänzen הנאם und Z. 2 vielleicht (ובדת | נעמת | ותנעמ)ן | לבני | ......, nach Analogie der folgenden vollständigeren Tafeln.

Ueber das Aeussere der Tafel bemerkt der Herausgeber der himyaritic inscr. a. a. O. „portion of a bronze tablet ... made of thin metal, 11 in. high, and $14^1/_2$ in. long. At the bottom is a moulding similar to that on the no. 1 (d. i. nach unserer Ordnung die folg. Inschr.), but rather smaller in size.“

3. (Taf. 2, b.)

Br. Mus. Pl. I no. 1. Fragment einer Bronze-Tafel aus ʿAmrân.

...... אלמקה | דהרן | דן | צפ
...... ם | וקלהמו | ושפבהמו

Auch hier geben wir die äussere Beschreibung aus dem englischen Werke a. a. O.: „Portion of a bronze tablet with a dedication to Almakah; $12^3/_4$ in. high and 2 ft. 7 in. long, probably once double its present length; at the end is a monogram composed apparently of the letters ש, מ and ו; the lower edge is ornamented with a moulding.“

Erklärung.

1. Nach der Zeichnung des englischen Werkes, so wie nach der Photographie Playfair's scheint die Inschr. nur zur rechten Seite defect; es sind gewiss dem ersten Worte die Namen der Weihenden vorangegangen und wahrscheinlich das Prädikat הקניו.

דהרן s. zu 1, 4.

דן s. das. Das pron. demonstr. weist auf den Gegenstand hin, der geweiht worden, dieser ist aber leider nur noch mit den zwei ersten Buchstaben genannt, da die Tafel, wie gesagt, defect

und eine Ergänzung von ··· צם zu einem passenden Worte nicht leicht möglich ist [1]).

2. וקלחמו von der Wurzel قل lässt sich schwerlich eine passende Bedeutung finden, eher wenn man unser Wort = קילהמו nehmen dürfte, dann hätten wir den bekannten Titel bei den Himjaren für Fürst, Unterkönig, قيل, vgl. Ḥ. G. 1, 9. ואקולהו | המירם | מלך; vgl. auch zu 35, 2.

ושעבהמו s. zu 1, 2.

Das Monogramm ist ohne Zweifel aus Buchstaben des himjar. Alphabets gebildet; ob aber dasselbe ותמר bedeutet [2]), ist sehr fraglich. Viel wahrscheinlicher ותמת [3]), vielleicht von תמם „und es ist vollendet", vgl. Fr. XL letzte Z. יתם.

4. (Taf. 3.)

Br. Mus. Pl. IV, no. 5. Bronze-Tafel von ʿAmrân.

1 שערלת | ובנהו | בנו | מרתדם
2 הקניר | אלמקה | דהרן | מזנדן
3 חנן | וקההמו | במשאלהו | אלמ
4 קה | בעל | אום | דערן | אלו | פיק
5 ה | בני | מרתדם | לשים | פלית | א
6 שררהמו | דארהקם | בעם | אלמק
7 ה | דהרן | ווקההמו | (אלמ)קה | ד
8 הרן | באשאלהו | לי(צלמ)ן | קעת
9 ם | וייא | ושעבן | במתו | צרב |
10 דרם | דרם | בחרפם | ול | יעתור
11 ובנהו | עדי | ארהקם | ול | ד
12 בחו | בן | משמנהן | עתתר | ושמ
13 שם | ודבחם | בהרן | וגתננן |
14 להמת | אשררן | בן | מרתדם | פא
15 ר | דיקהן | וב | מחרם | אלמקה | ד
16 חרות | פל | יהופין | חג | עלם |
17 הו | תעלם | שערלה | עלם | רא | במח
18 רם | אלמקה | דנעמן | ואלמקה | דה
19 רן | פצרי | המת | אשררן | דאר
20 הקם | בן | ברדם | ובנכל | קלאתם

1) Unter den himjar. Wörtern aus den Inschriften beginnt, unsers Wissens, keines mit צם. (L.)

2) So hat es nämlich Playfair umschrieben. (L.)

3) Ein ת am Schluss vermögen wir nicht in dem Monogramm zu finden, auch nicht die Buchstaben, welche die Herausgeber der „himy. inscr." darin suchen; wir glauben am ungezwungensten mit Playfair ותמר oder ותמש zu lesen. Ueber die Bedeutung wollen wir uns nicht weiter verbreiten, da diese, bei der fragmentarischen Gestalt der Tafel, sich kaum ermitteln lässt und möglicherweise eine Anspielung auf einen in der Inschr. genannten Namen darin liegt. (L.)

Erklärung.

Diese Tafel ist ähnlich der no. 1, nur nicht so gut erhalten, sie ist an manchen Stellen beschädigt; nach englischem Maasse 18 Zoll lang und $11^1/_4$ breit.

1. שעדלה = سَعْدُ إِلَه „Glück Ilâh's“ [1]). Der Name findet sich auch als שעדאלהי in den nabatäischen Inschriften (s. diese Zeitschr. III, 140 u. XIV, 384. 392 u. 421) und ist ausserdem auch durch سَعْدُ مناة als vorislamitischer Name bestätigt (s. a. a. O. VII, 465 u. Wüstenfeld, genealog. Tab. 10, 15 u. D, 10). Es stimmt also auch hier ächt Arabisches mit dem Nabatäisch-Semitischen merkwürdig überein und erscheint zugleich אלה als Gottesname und zwar eines bestimmten Gottes.

Für das Folgende vgl. die Anm. zu 1, 1—4.

4. אא' | בעל | אום In eben derselben Verbindung wird אלמקה bezeichnet: 13, 3 u. 34, 5—6, an letzterer Stelle jedoch ohne den Trennungsstrich. Man könnte nun zunächst geneigt sein אום appellativisch zu nehmen = Hitze, vgl. die Wurzel أَم z. B. أُوَام sitis, aestus, und dann etwa auch das bekannte דת | חמים in ähnlicher Weise zu verstehen. Allein da dieses אום auf der eben genannten Inschr. 13, 9 als Ortsbestimmung und nicht in unmittelbarer Verbindung mit אלמקה vorkommt; da es ferner angeknüpft wird durch עדי, eine Präposition die auch sonst Ortsnamen anknüpft (so z. B. wahrscheinlich in uns. Inschr. 4, 11. 11, 7. 13, 9. 20, 1 u. ö.) oder wenigstens im Allgemeinen locale Begriffe bezeichnet (vgl. z. B. das benachbarte דערן an uns. Stelle, u. ebenso 13, 9); da endlich das bei Fr. LIII sich findende Attribut des Almakah בעל | בראן auch auf einen Ortsnamen hinweisen dürfte, und solche Lokalheiligthümer schon durch דהרן nachgewiesen sind: so ist es wahrscheinlich, dass אום als eine dem Almakah besonders geweihte und durch ein besonderes Heiligthum ausgezeichnete Lokalität aufzufassen ist. Die Häufung der Attribute für Almakah in unserer Inschr. scheint allerdings etwas seltsam, aber am Ende doch nicht unbegreiflicher, als an-

---

1) Der Name ist jedenfalls Ilâh und nicht Allâh auszusprechen, indem א in der Zusammensetzung ausgefallen ist oder vielmehr ausfallen musste: سَعْدِلَه für سَعْدُ الَه; ähnlich ist auch zusammengeschrieben عَبْشَمس; vgl. auch אושלהי der nabatäischen Inschr. und Blau, Zeitschr. d. DMG. XVI, 367. — [Ausführlich spricht über diesen Punkt Wetzstein: Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften in den Trachonen und um das Haurângebirge, Berlin 1864, S. 361 flg. L.]

dere Sonderbarkeiten des Heidenthums. Die Bedeutung des ום mag allerdings auf die oben genannte Wurzel zurückzuführe sein, also: das Heisse.

דערן Es wäre ערן somit als genauere Bestimmung von Awâm z betrachten, also etwa eine gewisse Gegend, die diesen Name führte. Ein Name der Art ist wohl denkbar (cf. عرّان in Marâṣid vgl. Fr. II u. XI, 4. 10 [1]).

אלו vielleicht pron. relat. = אלי Fr. XL, 3. [2]) LVI, 4, dann ga dem äthiop. እሉ፡ der Form nach entsprechend. Eine mer würdige Parallele zu unserer Stelle finden wir 13, 9: | אום | יי | אלו | דערן s. das. Oder sollte אלו Verbum sein? etwa = petivit, oder = ألى cunctatus est, reliquit; oder ألو d num, beneficium [3])?

5. מ׳ | בני | סוקה [4]) Es scheint, als ob סוקה aus der bekan ten Wurzel וקה und dem ס, das gleich dem arab. ف ist, b stehe; vgl. weiterhin Z. 16 ידופין | סל und das. סצרי, ebens vielleicht auch סשפת 13, 7.

לשים vgl. zu 1, 3. Sollte man es als Substantivum nehmen, s müsste es sich also um ein Heiligthum handeln, das hier mit gegründet oder geweiht würde; zu welchem etwa das folgende

סלית als Genitiv stände. Es ist dies Wort vielleicht im Sinne des hebr. סלה oder סלא = ausgezeichnet, auserlesen, also „ein Heiligthum der Auserlesenheit, ein auserlesenes Heilig thum". Ist aber לשים ein Infin. so möchte סלית Object der selben sein.

6. אשרההמו könnte Plur. von einem Subst. سرّ sein; es komm in unserer Inschrift noch zwei Mal vor und zwar 1) in derselbe Verbindung wie hier Z. 19: דארהקם | אשרין | המת und 2) i ähnlicher Z. 14: מרתדם | בן | אשרין | להמת. Auch bei Fr lesen wir es zwei Mal: No. XI, 6 מרש | בן | ירדנן | אשרר un

---

1) An den angeführten Stellen steht ערה, das wohl O. gleichen Stamm wie ערן halten muss. Für ערן liesse sich anführen: Inschr. von Sana (b Rödiger in Wellsted's Reise) 2, 2 und H. G. 1, 6—7, das jedoch Röd. a. a. 384 u. 397 nicht als Localität deutet. (L.)

2) Man muss natürlich an dieser Stelle statt אני ein אלי lesen. (L.)

3) Uns scheint das hebr. pron. dem. pl. אל (אלה) oder noch besser d mischnaitische אלו näher zu liegen; diesem entspricht ja auch das äthio እሉ፡, s. Dillmann äthiop. Gramm. S. 261. Anm. 1. (L.)

4) Das hier im Texte Gegebene ist der 2ten Abhdlg. entnommen. da de selbe jedenfalls aus späterer Redaktion hervorgegangen, während O. selbst d gewagten Hypothesen zu unserer Stelle verworfen zu haben scheint. (L.)

das. Z. 7 | ומרעיתהו | ואשררהו | שעבם. Nach dieser letzten Stelle namentlich muss bei אשרר an etwas einem Stamme Gehöriges, den Weideplätzen Paralleles gedacht werden. Geht man vom Arabischen aus, so erhalten wir von سِرّ mit entsprechendem Plur. أَسْرار die Bedeutung: optima (intima) pars rei, also etwa des Besitzthums (oder Geheimnisse im Sinne von Schätzen?) [1]. Am nächsten wird man dabei doch an ein liegendes Besitzthum, an ein Gebäude oder einen Brunnen u. dgl. denken. Geht man vom Aethiop. aus, so bietet sich uns auch entweder ሡረረ: (ሥረረ:) firmus fuit, oder ሠረረ: (ሰረረ:) fundavit (denn ሰረረ: volavit, insilivit, passt doch nicht).

דארחקם kommt ausser hier noch Z. 11 u. 19 vor. Wir haben ohne Zweifel dabei an eine Lokalität (أرهق zu sprechen) zu denken, zu welcher Bedeutung auch Z. 11 עדי passt. Es ist eine Elativ-Form mit der Mimation, die sonst in dieser Form wegfällt, dagegen bei einem Nom. pr. bleibt [2]; eine ähnliche Form bietet أَبْيَن in der Nähe von Aden.

בעם vermuthlich Präposit. s. zu 8, 9 weiter unten.

8. ליצ··ן. Ohne Zweifel haben wir hier ein ל als Absichtspartikel mit folgendem Imperfect, wie wir solche Construction oft in unsern Inschriften finden, vgl. weiterhin vs. 10 u. 11. Wie das Fehlende weiter zu ergänzen ist, bleibt zweifelhaft, wir vermuthen ליצ(לם)ן.

קעתם. Zur Ermittlung der Bedeutung dieses Wortes bietet das Arabische wenig Anhaltspunkte, wenn man an قَعَّ audacius incessivit verbis oder قَاعَ recessit, قَاحَة = قَاعَة impluvium, od.' وَقَعَ cecidit (nach der Form عِدَة von وعد) davon قَعَة (casus?) denkt.

9. ויירא so scheint das eigenthümlich gestaltete Wort gelesen zu werden, dessen Bedeutung sich schwer ermitteln lässt.

ושעבן s. zu 1, 2 „und unser Stamm"? es scheint jedoch besser als Plur. genommen zu werden, s. ausserdem 6, 5. 12, 7 u. zu 35, 2.

במתו ist offenbar ein Infin. mit ב, wozu das Folgende als Accus. zu nehmen wäre; für die Bedeutung giebt das Arab. keine leichte Handhabe an dem Stamme مَتَّ abstersit manum.

---

1) Der Form nach ist dies אשררן einer der wenigen Plurale, die neben der innern (durch vorgesetztes א erkennbar) noch eine äussere Bildung durch ן haben. S. das Nähere in der II. Abhdlg. und weiter unten zu Z. 14.

2) Vgl. die II. Abhandl. (L.)

צרב s. zu 1, 7.

10. דרם | דרם steht wahrscheinlich distributiv, wie im Hebräischen (vgl. Ewald: Lehrbuch 313, a) und kommt auch sonst diese sprachliche Eigenthümlichkeit noch in unsern Inschriften vor, vgl 13, 4 u. die II. Abhandl. Die Bedeutung des דרם ist = arab. دَار Haus, Wohnort, auch Gegend, Stamm, und vorausgesetzt dass in

בחֹרפם das Wort חֹרף = خريف Jahr bedeutet, so wäre der Sinn: „je ein Haus (oder Stamm) in einem Jahre".

ליעֿתורו | לי Der erste Theil des Wortes לי zeigt uns wiederum die Absichtspartikel (vgl. oben zu Z. 8 u. Genaueres in der II. Abhdl.), auf die das Imperfect, hier wie auch Z. 12 ohne schliessendes ן, folgt. Wie aber der andere Theil gelesen werden muss, ist zweifelhaft. Das erste Zeichen ist gewiss ein י, dagegen müssen wohl die zwei folgenden zu einem einzigen = ח vereinigt werden. Dies ist aber, wie noch aus andern Beispielen unserer Inschriften, besonders aus 17, 12. 18, 6. 31, 2. 6 und aus den Fr. an zahlreichen Stellen, die bisher verkannt worden [1]), hervorgeht, ein غ, so dass höchst wahrscheinlich יעֿתורו zu lesen ist. Dies könnte die VIII. Form von غور sein. Der Name hat die Bedeutung des Hohlseins, descendere in locum depressum, das mit dem folgenden עדי als Partikel der Richtung übereinstimmt. Diese Partikel עדי oder עד hat zwar auch die Bedeutung der Richtung, wie es scheint, gegen eine Person z. B. Fr. LV, 2. LVI, 4, dagegen wird sie auch entschieden mit Ortsnamen verbunden, z. B. 9, 7. 13, 9. 20, 1. Fr. XI, 12 u. LVI, 8. 10.

11—12. ליד̄בחו | לי ist offenbar Fortsetzung des vorangehenden וליעֿתורו und erscheint auch hier ohne schliessendes ן, es ist ohne Zweifel = يذكروا „und dass sie opfern".

בן משמנהן | בן Da hier kaum an ein בן mit folgendem nom. propr. gedacht werden kann [2]), ebensowohl des Zusammenhanges, als auch des enclitischen הן wegen, so könnte man bei בן zunächst

---

1) Vgl. das Genauere in der II. Abhdl. Auch die Photographie scheint uns die fraglichen zwei Zeichen mehr vereinigt zu haben. (L.)

2) Da von Opfern die Rede ist, so dürfte בן | משמן (vorausgesetzt dass הן enclitisch ist), „filius pinguitudinis" = pinguis auf Opfer bezogen nicht so passend sein, wobei freilich die unterlassene Lautverschiebung (שׂ statt ס) zu den selteneren Fällen gehört. Ebenso könnte auch das vorangehende יעֿתורו mit עתר „räuchern, flehen" in Verbindung stehen; dass dies Wort aber plene geschrieben ist, da das ו nicht zum Stamme gehört, ist allerdings auffallend, findet sich aber vielleicht auch in דמרלות 29, 2—3, s. das. (L.)

an بِنَا „in uns, unter uns" denken. Das משמנהן ist schwer zu erklären, einen Namen שמן hat das Arab. nicht, auch an das Zahlwort acht ist nicht zu denken, da wir dafür bereits 1, 8 חמן gefunden haben, vielmehr müsste man den Stamm שים, von dem auch משימת 9, 7. 11, 8, שימן 37, 5 und שימם abzuleiten sind, zu Grunde legen, denen sämmtlich eine religiöse Bedeutung anhaftet, wie hier die zwei folgenden Gottheiten zeigen. Das הן könnte entweder Dual oder enclitisch sein, wie dies schon früher (in der Abh. dieser Zeitschr. X, 43) vermuthet worden, und wie es sich in unsern Inschriften noch in andern Beispielen zeigt, wo es vermuthlich demonstrative Bedeutung hat (vgl. 14, 4. 29, 2. 30. 31, 2 und die II. Abh.).

עתתר ist die Gottheit, die durch die früheren himjarischen Inschriften hinlänglich bekannt ist.

13. ושמשם. שמש ist der Sonnengott, der von den Himjaren besonders verehrt wurde, vgl. שמשם | צבר 10, 1 u. שמשהו 81, 2 und das das. Bemerkte, s. auch diese Zeitschr. VII, 468 fg.

ודבחם scheint zwar den vorangegangenen Eigennamen parallel zu sein, ist aber doch wohl als Appellativ zu verstehen; da wir auch מדבחת Fr. LI, 1 u. Wils. III finden, wo es Opferstätten zu bedeuten scheint, so ist auch hier wohl zu übersetzen „und das Opfer".

בהרן in Hirran, als der besonders heilige Ort.

וגהנכן ist wohl auch ein nomen propr.; die Häufung der Consonanten ohne Contraction ist dem Himjarischen eigen, vgl. עננן 15, 2 und Fr. XXV.

14. לחמת (ebenso in derselben Verbindung Z. 19) kommt gewiss von einem Stamme חמם, cf. هَمَّ hebr. המם in der Bedeutung des starken Rauschens, Erschütterns her, und das scheint gerade der Hauptzweck der religiösen Darbringung zu sein, da die abstrakten Bedeutungen von dem erwähnten Stamme („in Sorge, bekümmert sein") dem religiösen Bewusstsein der Himjaren fern zu liegen scheinen.

אשרהן Ueber die Bedeutung ist schon oben zu Z. 6 gehandelt; es fragt sich nun, ob die Form hier mit schliessendem ן Suff. der 1. pers. Plur. ist, oder ob wir es hier mit einem doppelten Plur. nach Art des Aethiopischen (s. Dillmann äthiop. Gr. S. 249) zu thun haben; das letztere scheint uns wahrscheinlicher, s. zu 13, 8.

מאו ebenso 35, 6, aber auch dort ist nicht erkennbar, was es bedeute. Es sieht aus wie eine 3 Plur. perf., aber es kann auch ein Substantiv sein vom Stamme فَأَ, nom. verb. فَأْرٌ, percussit, diffidit gladio, فَأْرٌ interstitium inter duos montes,

locus vacuus inter terras lapidosas (nox, occidens); freilich kann es auch zum Folgenden gehören.

15. דיקהן ist Imperf. vom Stamme וקה „den er erhört", oder „dass er erhört".

ובמחרם | א' „und im Heiligthum des Almakah" das מחרם (vom Stamme حرم) ist schon durch Fr. LIII, 2 בראן | מחרמן bekannt, vgl. auch weiter unten zu 29, 5.

16. דחרות scheint ebenfalls ein Attribut des Almakah, also חרות eine Lokalität zu sein.

לס | יהופין ist Imperf. causat. von ופי u. zwar die 3. Pers. Sing. regiert von ל (das ס ist = ו), entsprechend dem vorangegangenen דיקהן Z. 15. Vgl. Fr. LV, 4—5:

ברת | הופיהו[1] | אלמקה | ויהופין

Das ה der Causativform ist mithin im Himjarischen im Imperf. nicht ausgefallen, vgl. das Weitere in der II. Abhandl.

חנ haben wir bereits oben 1, 4 als Partikel, sonst gewöhnlich חנן, kennen gelernt.

עלם Dies Wort, so wie die nächst folgenden

18. בהו | חעלם | ש' sind ganz dunkel; bemerkenswerth ist die Zusammenstellung von חעלם | עלם, vgl. weiter unten zu 8, 9.

א' | דנעמן „Almakah von Naʿmân und Almakah von Hirrân". Diese Oerter scheinen die Hauptstätten der Verehrung des Gottes gewesen zu sein, vgl. Fr. XLV, 2:

אבעל | ביתנהן | הרן | ונעמן |

und weiter unten in der II. Abhandl.

19. פצרי vermuthlich = فصرى (das ف wiederum die arab. Conjunct. wie oben Z. 16). صرى custodivit, servavit, vgl. weiter unten zu 13, 7.

ובנכל | קלאחם Diese beiden Wörter sind schwer zu erklären, zumal die Lesung des letzten Wortes nicht fest steht; die Herausgeber der „himyaritic inscriptions" lesen קלמחם, womit jedoch die Photographie nicht übereinstimmt, die eher ein א zulässt.

Uebersetzung.

Saʿdilah und seine Söhne, die Söhne des Marṯad haben gehuldigt (beschenkt) Almakah, den Herrn Hirrân's, weil sie erhört hat auf die an ihn gerichteten Bitten Almakah, der Herr von Awâm Ḏu-Hirrân . . . .

Z. 10 je ein Haus in einem Jahr (?) und damit seine Söhne . . . . . . bis zum Arhak und dass sie opfern Aṯṯar und Śams und ein Opfer in Hirrân . . . . . den er erhören wird und im Hei-

1) So ist für הופיחו zu lesen. (L.)

ligthum des Almakah, des von Charuth, und er erhalte . . . . . . im Heiligthum des Almakah von Na'mân und des Almakah von Hirrân . . . .

5. (Taf. 4.)

Br. **Mus.** Pl. II no. 3. Bronze-Tafel von 'Amrân.

1 ....ן | מזכדן | חגן | וקההמו | אלמקה | במשׂ
2 .... אלמקה | צדקהמו | והופינהמו
3 ..... אמרהמו | בני | מרחדם | ול | חל
4 ... | נעמת | ותנעמן | לבני | יהפרע

Erklärung.

Zur rechten Seite der Tafel fehlt etwa die Hälfte. „$8\frac{1}{4}$ in. by $23\frac{3}{4}$ in.; at one end is a bas-relief, representing a lion standing on a pedestal in a form of a reversed cone; in the upper part a palm-tree. Along the top is a row of guttae; the lower moulding is similar to the two last (d. i. bei uns no. 2 u. 3)."

1. Das übrig gebliebene ן kann ebensowohl das Ende von דהרן, als auch von דן sein. Das Ende der Zeile lässt sich entweder zu במשׂאלהו oder zu במשׂאלם ergänzen.

2. Da אלמקה wiederholt ist, so kann kein Zweifel sein, dass wir hier einen neuen Satz haben, zu dem, da unmittelbar auf אלמקה zwei Substantive folgen, zu Anfang der zweiten Zeile das Verbum ausgefallen sein muss; und zwar lautet die Ergänzung ohne allen Zweifel לותא oder ליתאן, wenn man noch andere Stellen unserer Inschriften, in denen sich eine ähnliche Redeweise findet, herbeizieht, z. B. 23, 2. 3: ולותא | אלמקה | הופין | עבדהו
27, 9: ול | יתאן | אלמקהו | צדק | עבדהו
12, 4. 5: ובדת | יתאן | הופינהו

Ueber die Bedeutung des Stammes ותא s. weiter unten **zu** 12, 4. Uebersetzt man nun הופינהמו „ihr Erhalten" oder „ihre Erhaltung", so könnte צדקהמו „ihre Rechtfertigung" oder auch „ihr auf dem geraden, **rechten**, d. h. glücklichen Wege wandeln" oder „Einen darauf leiten" bedeuten. Jedenfalls drückt הופי Etwas aus, dessen Subject Almakah ist, was er am Menschen thut; eben dasselbe scheint auch mit צדק der Fall sein zu müssen. Solches ergiebt sich auch vom Stamm صَدَقَ **sincerus fuit**, namentlich III **amicus fuit**; „dass Almakah ihnen treu sei und sie erhalten wolle" empfiehlt sich also als Sinn der angegebenen Worte.

Uebrigens ist הופין allem Anscheine nach eine Infinitivbildung vom Hifil, mit der Endung ân, wie diese an und für sich nichts Auffallendes hat, wenn man an die arab. Infinitivbildung zu I قَتَلَانٌ denkt.

3. אמראחמו ein häufig wiederkehrendes Wort, und zwar noch 7, 10. 8, 7. 9, 10. 10, 11. 11, 10. 12, 10. 35, 3. 5, gewöhnlich in der Verbindung mit רצֹו, wo dies (nach 1, 9) gewiss die Bedeutung hat: Wohlgefallen haben an Einem, oder: Jemandem gnädig sein. Was nun das Wort selbst betrifft, das sich noch in der Form מראהמו (8, 7) מראהו (8, 11. 12, 10) und מראיהמו (35, 5) zeigt, so liegt sicherlich der Sing. מרא = مرأ oder أمرو zu Grunde; das Himjarische bildet dann theils einen innern Plur. أمراء, theils einen äussern مرون, davon stat. cstr. مراى (מראי). Die Bedeutung ist jedenfalls „ihre Männer“ offenbar = „ihre Stammesgenossen“, also = arab. قومهم und قومه. So steht vielleicht auch im Hebr. אֲנָשִׁים, אֲנָשַׁי „die Begleiter von Jemandem“ einmal Ez. 24, 17. 22, wie öfter im Syr. ܐܢܫܐ ܕܟܠ.

כני מרחדם steht zu dem vorhergehenden אמרהמו als Apposition. ול | חל··· ist nicht leicht zu ergänzen.

4. נעמת | ותנעם Der Stamm נעם ist einer der gewöhnlichsten im Himjarischen, vgl. die Eigennamen נעמן, ינעם, יתנעם (auch ינען… Nakb el Ḥaǵ.), ferner נעמתם 16, 9. 19, 6. 21, 7 u. Crutt. frag. 1. Ganz besonders häufig aber ist die Verbindung נעמת ותנעם und zwar meistens mit der Partikel דת oder בדת oder לדת (vgl. 6, 9. 10. 7, 11. 8, 12. 9, 8. 9. 14, 7. 8. 15, 5. 6. 18, 1… 20, 8. 23, 5) mit folgendem ל····, לבני···. Es ist dies gewiss eine impersonelle Redensart, und zwar ist נעמת 3 p. fem. sing. Perf. u. תנעם 3 p. fem. Imperf., daher zu übersetzen „darum dass lieblich, d. h. wohl ist und sein wird den“ u. s. w. Wir haben hier eine ganz auffallende Parallele mit dem Hebräischen, das überhaupt solche impersonelle Redeweise liebt, und speciell in solcher Verbindung. So sagt man in Ausdrücken des Wohlseins und Uebelseins mit folg. לְ z. B. טוֹב לִי, צַר לִי „mir ist angst, wohl“, und speciell vom Verb. נָעַם Prov. 24, 25: לַמּוֹכִיחִים יִנְעָם „den Strafenden geht es wohl“; ganz besonders aber wird in solchen Fällen das Fem. als unpersönlich gebraucht z. B. צָרָה לִי Richt. 10, 9. (s. Ewald: Lehrbuch 295, a.); vgl. auch das Syr. ܫܦܪܬ ܠܝ „es gefiel mir“ s. Uhlemann's syr. Gr. S. 187.

יהפרע ein Nom. pr. aus dem Imperf. IV gebildet; der Stamm פרע der, wie es scheint, auch noch bei Fr. XLVII in appellativer Bedeutung und als nom. pr. פרעם 35, 5 u. יפרע 8, 7. 11 in unsern Inschr., wie auch bei den Arabern [1]) (vgl. فريع Wüsten-

---

1) s. auch Marâṣ. II S. ١٧٤: أفرع بن الهميسع بن حمير

feld, Reg. 168 u. die weiblichen Namen الفَارِعَة und الفُرَيْعَة das.)

sich findet, hat die Bedeutung: erhaben sein und causativ: erhaben machen, von der primären: an der Spitze einer Sache sich befinden, vgl. das hebr. פרע u. Gesenius Thesaur. p. 1129, 3. Das N. pr. יהפרע steht in demselben Verhältniss zu יפרע, wie יהנעם Fr. LXIV zu ינעם Fr. XL (ter) u. weiter unt. 29, letzte Z., und sind beide identisch der grammatischen Struktur nach.

Uebersetzung.

...... weil sie erhört hat Almakah auf Bitten ...... Almakah ihnen Treue zu halten und sie unversehrt zu erhalten ...... ihre Männer, die Söhne Marṯad's ...... Wohl ist und wohl sein wird (möge) den Söhnen Jehufri's.

6. (Taf. 5.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 10. Bronze-Tafel von ʿAmrân, 10 Zoll lang und $5^1/_2$ breit.

1 אנמרם | אצלם | כן | ת
2 רפעתת | דנחשן | הקנ
3 י | אלמקה | דהרן | מז
4 כדן | בדת | שעדהו | ה
5 רג | מהרג | צדקם | ב
6 ן | שעבן | נבשם | ול |
7 וחא | אלמקה | שעד | א
8 נמרם | ברי | אדנם | ו
9 מקמם | ודת | נעמת | ו
10 תנעמן | לבני | דנחשן

Erklärung.

1. אנמרם = arab. أنمار, ein Name, der ebensowohl bei den ḥiǵâzischen wie bei den jamanischen Arabern vorkommt, s. Ibn Duraid p. 125. 167 u. 302. Ueber die Ableitung und Bedeutung des Wortes von der Wurzel نمر s. das. S. 113. 168 (von der schlimmen Anlage zur Unverträglichkeit), vgl. auch Wüstenfeld, Reg. S. 83.

אצלם ist jedenfalls ein Laḳab (لقب) zum vorhergehenden (vgl. Ḥ. Ǵ. שמיקע | אשוע und noch oft auf unsern Inschriften [1]). Ist צ die richtige Lesart in diesem Worte, was sehr wahrscheinlich ist [2]), so haben wir einen Namen, der zwar dem Arabischen nicht zuzukommen scheint, wohl aber hat dieses einen ähnlichen: صُلَيْمِي Ibn Duraid S. 293. Die dort gegebene Bedeutung

1) Vgl. diese Zeitschr. X, 51 u. 59 u. die II. Abh. (L.)

2) s. die II. Abh. „Paläographie". (L.)

von أصلم „Einer mit abgeschnittenen Ohren" will nicht passen, b ser vielleicht „mit sehr kleinen Ohren", oder man denke an لم „vir fortis" [1]).

2. הופעתת ein vom Causativ eines quadrilitt. وفعث gebildet Substantiv, mit welchem הוקעתת Zafâr Z. 2 [2]) zu vergleich wäre, die sich zu einander verhielten, wie שמיקע Ḥ. Ġ. : سميفع [3]).

דנחשן Beiname des Haufatt, der von Naḥsân, wie Du-raidâ also dürfte נחשן auch ein Ortsname sein, vielleicht auch e قصر oder حصن (vgl. oben 1, 2 דעמרן). Die Bedeutung d נחשן ist vielleicht „ehern", vgl. نحاس נְחֹשֶׁת, bei denen „ha sein" als Grundbedeutung anzunehmen ist.

---

1) Uns scheint das hebr. אָצִיל 2 Mos. 24, 11 näher zu liegen, cf. G senius thes. p. 144: „i. q. arab. أصيل pr. radicatus, qui altas radices e in terra, hinc metaphor. antiqua, nobilique stirpe oriundus, no lis" etc. Die weiteren Titel unserer Inschriften, wie ותר, בין u. s. w. pas recht gut zu אצל. (L.)

2) Die hier mit Zafâr bezeichnete Inschrift ist dieselbe, von welcher Vf. in dieser Zeitschr. XVII, 791, als von Herrn Mordtmann erhalten, spric Sie lautet in der Transscription, die sich bei dem Nachlasse befindet:

והבעתת | יקד | ובת(?)
אד | והוקעתת | ירח
ב | ושעדתון | בצרעי
|קנות | י?רם | מראמ
ו | כהבאך | שב | בן | וח

Es scheint, dass am Ende ein Stück fehlt. (L.)

3) Wir möchten für diesen Namen und die andern ihm ähnlichen in sern Inschriften eine andere Ableitung vorschlagen. Wir finden nämlich aus הופעתת noch andere Composita mit עתת, wie חמעתת 30, 1, יעתת 18, 1 u. Gemmeninschr. Br. Mus. Pl. XVIII, no. 41, וחבעתת Zafâr Z. הוקעתת das. Z. 2 u. שחעתת Fr. XL, 1, für die Osiander keine Ableitu gefunden hat. Wir glauben, das עתת sei verkürzte Form für עתתר, da bedeutet הופעתת „Attar erhält" (Hifil von ופה), = phönizisch עלשמר אשמנשמר (s. uns. phön. Wörterb. s. v.), hebr. שְׁמַרְיָה, שְׁמַרְיָהוּ; וקעתת „Attar erhört" vgl. phön. בעלשמע (s. a. a. O.) und hebr. שְׁמַעְיָה u. שמעיהו שְׁמוּאֵל nach 1 Sam. 1, 20. וחבעתת erklärt sich sehr leicht nach Analog anderer mit והב zusammengesetzter Eigennamen (s. diese Zeitschr. VII, 46 als „Gabe Attar's". Jedenfalls ist es bemerkenswerth, dass die so häufig v kommenden Wurzeln וקה und ופה mit dem Gottesnamen verbunden werd und zwar ganz richtig das Verb im männlichen Geschlecht. Ueber die and Namen mit עתת s. zu 18, 1 u. 30, 1. (L.)

3. אלמקה Der kleine Kreis oberhalb des ל in diesem Worte ist gewiss nur zufällig und ohne Bedeutung.

4. בדת „in Gemässheit dass“ wie 1, 5 (vgl. Fr. LV. Crutt. 1, 3).

שׂעדהו „er ihn beglückt hat“, von سعد, vgl. den bekannten Eigennamen שׂעדלה, s. oben 4, 1. 17. Das Verb. שׂעד ist übrigens vermuthlich vom Stamm ̮II, da es doch dieselbe Bedeutung wie im Arab. hat, also = سعد.

5. מהרג | הרג Der Name הרג und im Besondern מהרג kehrt oft in unsern Inschriften wieder, so namentlich wie hier:
12, 6. 7. ובדת | שׂעדהו | מהרג | צדקם | בן | שׂעבן
8, 5. 6. ולקבל | דשׂעדהו | אלמקה | מהרגת | ואחלל | ואשׂבי | צדקם
ausserdem vgl. noch Ḥ. Ġ. 1, 6: מהרג u. das. 9 הרגו. Zur Ermittlung der Bedeutung liesse sich das Hebr. הרג „erwürgen“ vergleichen; allein dies scheint nicht zu passen [1]), eher liesse sich mit Rödiger (bei Wellsted a. a. O. II, 396) an هَرَجَ „einen Aufstand erregen“ denken, und wäre dann zu übersetzen: „darum, dass er ihn hat glücklich sein lassen beim Anregen eines Aufstandes“ [2]). Das folgende מהרג ist dann eine Zusammenfügung von Wörtern desselben Stammes, eine Eigenthümlichkeit des Himjarischen, worauf wir noch zurückkommen.

צדקם בן שׂעבן ebenso in der angeführten Stelle 12, 6. 7. und das erste Wort auch 8, 6; daher ist dies wahrscheinlich ein Eigenname, und שׂעבן dazu appellativ (vgl. 4, 9 u. 35, 2. 4); vielleicht ist aber auch צדקם als Infin. im Accus. zu fassen „in Gerechtigkeit, rechtfertigend“ und dazu

6. נבשׂם | שׂ | ב׳ „den Sohn der Stämme von Nabś“.

7. ותא | ול ist von dem vorangehenden בדת abhängig, und ist jedenfalls als Infinitiv aufzufassen. Sehr häufig kehrt das ולותא in unsern Inschriften wieder, so 7, 8: ולותא | אלמקה; 18, 8: ולותא | אלמקה | שׂעדהמו; 20, 3: ולותא | אלמקה s. das. weiter

1) Wir möchten wohl eher die Bedeutung „tödten, erschlagen“ hier festhalten, da auf uns die Phrase 8, 5. 7: מהרגת | ואחלל | ואשׂבי den Eindruck macht, als sei von Kampf und Streit die Rede, wo „Erschlagen, Verwunden (חלל) und Gefangennehmen (אשׂבי)“ wohl am Orte ist. Dies ist, wie gesagt, der allgemeine Eindruck, den der Satz auf uns macht, wenn wir auch nicht Alles ganz zu rechtfertigen vermögen; theilweise hat auch O. diesen Punkt weiter unten zu 8, 5. 6. berührt. Ihn selbst scheint seine nicht ungezwungene Erklärung keineswegs befriedigt zu haben. Vgl. 31, 5, wo uns eine Phrase begegnet, die eine Bitte um die Vernichtung von Feinden und Widersachern enthält. Die letzten Worte ואשׂבי | צדק erinnern merkwürdigerweise an eine Stelle bei Jes. 49, 24: שְׁבִי צַדִּיק, die allerdings verschiedene Deutung erfahren (s. Knobel im exeget. Handb. z. St.); es ist freilich nicht anzunehmen, dass צדק gleich עָרִיץ (vgl. das. vs. 25) stände, es würde dann unser Wort צדקם eine leichtere Erklärung finden. (L.)

2) s. jedoch zu 8, 5. (L.)

unten, oder auch das Imperf. יחאן (ליחאן) 12, 4. 27, 9. 37, : Als Objekt zu diesem Verb. kommt ausser מֿעד, auch הוסין 1 5. 23, 3, oder צדק 27, 9 und andere Ausdrücke vor. Die B deutung des Stammes וחא ist aber sehr schwer aufzufinden [1] denn das arab. وَتَأَ gravi tardoque passu usus est in i cessu kann hier nicht genügen; eher liesse sich vergleich وَطِئَ calcavit, conculcavit, lenem, mollem, aequab lem fecit, ähnlich auch II u. III; V u. VI: consensi concordavit in re; VIII: perfectus fuit, ad finem pe venit. Diese letztere Bedeutung möchte für unser וחא festz halten sein, also „gewähren, zu Stande bringen, vollenden" u zu übersetzen: „damit Almakah zu Stande bringe (oder gewäh das Glück Anmar's".

Bemerkenswerth ist die Construktion des Infinitivs mit zunäc folgendem Subject und dann der Accusativ, ganz wie im Hebr schen (vgl. Ewald: Lehrbuch §. 237, b. [2])

8. ברי אדֿנם | ומקמם eine häufig vorkommende Redensart u zwar immer in derselben Verbindung, vgl.

8, 10—12: שעדהו | רצו | מראהו | יפרע | וברי | אדֿנם | ומקמם | ת | נעמת . . .

---

1) Bei der grossen Schwierigkeit, welche die Erklärung dieses Wo macht, müssen wir zu gleicher Zeit auf die eigenthümliche Schreibweise selben aufmerksam machen. Unter den elf Stellen unserer Inschr., in de es vorkommt, ist zehn Mal das ח entweder X oder ꟷ gestaltet, also Modification von X oder)(, denn beide Formen hat das ח in unsern schriften; nur ein einziges Mal 20, 3 hat es in dem Worte ול | וחא die wöhnliche ח Form = X in der Copie des Br. Mus., während es in der Ph graphie von Playfair eher die Gestalt der übrigen geschlossenen Formen Ausserdem in dem grösseren Fragment bei Cruttenden (Journ. of the geogr. VIII) Z. 4: ולוחא | הושענהמו, in den Copien, die nicht ganz zuverlä sind. Das kann unmöglich blosser Zufall sein. Bisher war man gew beide Formen, das geschlossene und offene, gleichmässig für ח zu halten in der That lassen einzelne Wörter, in denen erstere vorkommt z. B. Fr. XL עתֿתר, keinen Zweifel, dass die geschlossene Form des ח = dem gewöhnlic ist. Aber merkwürdiger Weise kommen in der genannten Zeile bei Fr. ni weniger als 5 Mal diese geschlossenen Formen vor, während in unsern Insc ausser bei dem Namen וחא nur viermal sich dieselbe nachweisen lässt, n lich: 1, 11: חתפרם N. pr., 7, 7: בן | חתנת | חתן (im ersten Tav, im Worte חתן, nicht in der Endung!), 8, 1: יאתם (Lakab?) und 35, יאתל. Auch bei Wilson treffen wir ein solches ח, in dem Worte Ta Vater des אושאל. Es lässt daher der Stamm וחא, da die Lesung nic ganz sicher ist, auch noch eine andere Erklärung zu. Doch ist das Nähe erst in der II. Abhandl. bei dem Abschn. „Paläographisches" zu geben. (L

2) Oder wie im Arabischen (vgl. Caspari Gramm. p. 215) und מקה als Genitiv zu denken.

12, 8: .... ולוזפהו | ברי | אדנם | ומקמם | ורצי | מראהו | יתעם ....
31, 3: ולשעדהמו | ברי | אאדנם | ומקימתם ....

Ausserdem ist noch eine Stelle bei Wrede 5 zu verzeichnen, wo אברי vorkommt. Was aber ist die Bedeutung von den drei Wörtern ברי, אדן, מקם?

Für ברי giebt das arab. بَرَى asciando aptavit, dolavit etc. keine zutreffende Bedeutung, auch nicht das Aethiop. በረየ: in locum alicujus succedere; es bleibt wohl nichts übrig, als an einen Zusammenhang mit ברית zu denken [1]). — Das Wort אדנם findet sich sonst noch dreimal, und zwar:

29, 4 | באדן | שין | דאלם |
das. 6 | נפשש | ואדנש | וולדש
Fr. LVI, 6 | וכל | אנהלהו | באדנת | כתם | וורק

Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, dass das angeführte (31, 3) אאדנם offenbar ein Plur. fract. wie im Arabischen und Aethiopischen ist. Nimmt man nun das nächst liegende אדן = arab. أُذُن, hebr. אֹזֶן „Ohr", so passt dies in keiner Stelle in irgend einer Weise. Jene Stellen geben uns aber folgende Anhaltspunkte. Es kann אדן etwas einer Gottheit Zugehörendes sein, wie 29, 4: „in dem Adan des Sîn", aber auch etwas auf einen Menschen Bezügliches, wie das. Z. 6. wo es zwischen נפש und ולד steht. Ferner scheint es etwas Concretes zu sein, wenigstens Etwas, das der Pluralität fähig ist, vgl. 31, 3. Möglich ist, vom Ohre ausgehend, die Bedeutung Erlaubniss, oder auch das Aeusserste einer Sache, Spitze. Ausserdem lässt sich vergleichen das hebr. אזן = وزن wägen und אזן = chald. אַזֵּן ausrüsten, schmücken. Man denke auch an den altarabischen Eigennamen أُذَيْنة Odenathus.

Das dritte der genannten Wörter מקם ist jedenfalls ein Substantiv. Wie soll man es aber aussprechen, als med. â oder î? Zu beachten ist dabei, dass 31, 3 מקימת geschrieben ist; falls nun dieses Plural wäre, etwa = مَقَائِم, so hätte man einen Singular مقام. Das Wort findet sich übrigens auch noch sonst, und zwar namentlich in der Verbindung mit חיל, aber auch ohne dieses:

---

1) Das arabische بَرَى hat auch die Bedeutung „terra", was hier gut in den Zusammenhang passen würde. Wir möchten aber zur Erklärung von ברי auf Hiob 37, 11 verweisen, wo בְּרִי = בְּרְיִ „mit Fruchtbarkeit" von vielen Auslegern erklärt wird; so dass der Sinn auch hier wäre „und mit Regen" oder „Fruchtbarkeit", אדנם u. מקם wären dann Accusative von שעד u. dem synonymen וזף (12, 8) abhängig. (L.)

1) 16, 6: וחמדו | מקם | אלמקה vgl. 26, 8: וחמ[דו] | חיל | מקם | אלמקה

2) 20, 9: במקם | וחיל | אלמקה vgl. 27, 8: התב | לחיל | אלמקה | תאמנם

Aus diesen Stellen ergiebt sich, dass מקם etwas specifisch der Gottheit Angehöriges ist, aber es frägt sich ob eine Eigenschaft, oder ein ihr zugehöriger Gegenstand. Am nächsten liegt wohl: der Ort, die Statuen, der Thron der Gottheit, so dass der ganzen Phrase etwa der Sinn zu Grunde läge: „und mit dem Schutze des gnädigen Gehöres und des Thrones", und dies dem כיער untergeordnet wäre, was jedenfalls nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist.

9. ודת נעמת s. zu 5, 4, ודת steht hier in derselben Bedeutung wie sonst ובדת.

לבני נחשן s. oben zu Z. 2.

Uebersetzung.

Anmâr[m], Aṣlam, der Sohn Haufatta, der Herr von Naḥsân, hat gehuldigt dem Almakah, dem Herrn von Hirrân mit ...., darum dass er ihn beglückt hat .... rechtfertigend (?) diese Stämme (Nabś?) und dass vollende (?) Almakah die Beglückung Anmar's .... und dass es wohl ist und wohl gehe den Söhnen des Ḍu-Naḥsân.

7. (Taf. 6.)

Br. Mus. Pl. IX, no. 14. Bronze-Tafel von ʿAmrân. $10^{5}/_{16}$ Zoll lang und $6^{3}/_{4}$ breit.

1 אנמרם | בן | שמרת | הקני | אלמקה
2 דהרן | דן | מזנדן | חגן | וקהה
3 ו | במשאלהו | לקבל | דח | הופיה
4 ו | בחצרחו | דמעלצן | ובדת | שע
5 דהו | אלמקה | היהרן | בתירהו | ול |
6 דת | הצן | ומתען | אלמקה | עבדהו | אנ
7 מרם | בן | תחנת | תחן | במוסנן | בקש
8 ת | אשדן | ול | ותא | אלמקה | שוף | ומ
9 תען | עבדהו | אנמרם | בן | באשתם | ונכ
10 יתם | ונכים | ול | שעדהו | רצו | אמראהמו
11 בכי | מרתדם | ול | דת | נעמת | ותנעמן | לא
נמרם

Erklärung.

1. אנמרם s. zu 6, 1.

בן | שמרת Sohn des Śamirah, vgl. den Namen שמר weiter unten 12, 1 u. 13, 1. 4. 7.

הקני etc. s. zu 1, 3. 4.

2. חגן s. zu 4, 3.

3. וקההו | במש׳ s. 1, 4. 5. u. 3.

לקבל דת steht ganz in derselben Verbindung, wie בדת ob. 1, 5 (בדת | הופיהו) und wird hier die Construktion fortgesetzt Z. 4 mit ובדת und Z. 5—6 mit ול | דת. Ueberdiess haben wir dieselbe Redensart in 8, 2. 4. 5. 8, und zwar dort gleich anfangs (Z. 2), wo sonst, wie auch hier, חנן steht, und in den folgenden Stellen 'ולקבל | ד. Ein Mal 18, 5 steht auch לקבלי. Aus dem allen geht unwiderleglich hervor, dass dieses לקבל | דת eine dem חנן oder בדת ganz parallele Causalpartikel ist. Hier bietet nun das Hebräische, besonders aber das chaldäische לְקֳבֵל eine höchst frappante Parallele, indem diese Präposition von der Bedeutung e regione, coram, ante in die Causalbedeutung übergeht, und zwar merkwürdigerweise ganz so gebraucht wie unsere Partikel: 'לְקֳבֵל דִּי שְׁלַח וגו Esra 6, 13, wofür dann sonst das übliche vollere כָּל־קֳבֵל דִּי steht, s. Dan. 2, 8. 41. 45. Esra 4, 14. (vgl. auch das samaritanische ࠋࠒࠐࠋ und ࠋࠒࠐࠔ [1])). Gewiss eine der merkwürdigsten Erscheinungen dieser Berührung mit einem ganz specifisch nordsemitischen Gebrauche, der sich dazu nur im eigentlichen Chaldaismus findet, während das Syr. ܠܘܩܒܠ diese figürliche Bedeutung nicht angenommen hat.

הופיהו wie oben 1, 5 „darum, dass er ihn erhalten hat".

4. בחצרהו vgl. dazu Fr. XI, 7: חצרהמו | דמפעלם; nimmt man nun an חצר sei = حصر locus habitatus, fixus, so passt diese Bedeutung an beiden Stellen; zwar könnte man auch an חָצֵר „Gehöft" denken, dies scheint aber eher = حصار und حظيرة sepimentum, caula zu sein. Bemerkenswerth ist, dass, wie dort דמפעלם folgt, so hier דמעלצן, ebendieselbe Verbindung findet sich auch 8, 5 und noch ein Mal 23, 2: בעמהו | במעלצן. Sucht man nun die Bedeutung von מעלצן, etwa in dem arab. علص (tormina creavit) oder غلظ (crassus factus est) oder hebr. עָלַץ (exsultavit), so scheint keine recht passend; es möchte also מעלצן (so wie bei Fr. מפעלם) ein Nom. propr. sein, „der von Maʿlaṣân".

ובדת entspricht dem vorhergehenden לקבל | דת.

שעדהו s. zu 6, 4 „und darum dass ihn beglückt hat

5. אלמקה Almakah"

היהרן offenbar zu sehr entsprechend dem sonstigen דהרן, als

---

1) Auch aus sehr alter Zeit lässt sich dies לקבל nachweisen in der Inschrift auf dem Löwen-Gewicht von Abydos, welche lautet:

אספרן לקבל סתריא זי כספא

„genau gemäss dem Silber-Stater" vgl. de Vogüé: Notice sur un talent de bronze, extrait de la Revue archéologique 1862, und dazu Geiger: Jüd. Zeitschr. I, 204. (L.)

dass man an eine Corruptel denken könnte, auch wenn der Text nicht unzweifelhaft wäre. Es bleibt nichts übrig, als das vorgesetzte הי, da man doch nicht an eine adjectivische Bildung denken kann, für ein dem gewöhnlichen ה̄ ganz entsprechendes Wort zu halten.

Dieses הי müsste nun ein dem הוא = فُو entsprechendes Nomen sein, so dass הוא = هو in ähnlicher Weise, wie ذا = זה sein Correlat an ذو hat, auch das seinige an jenem הי hätte [1].

בהורהו Der Stamm הור findet sich auch in dem Substantiv הורם 1, 11. 10, 3. 13, 9. Hier steht es offenbar als Appellativ, da ثَوْر „Stier" keinen passenden Sinn zu geben scheint; man möchte es daher vergleichen mit ثَارَ (ثور) assilivit prae ira irruit, so auch III insilivit cum impetu; oder mit ثَأَرَ, d. i. der technische Ausdruck für Blutrache, cf. ثُؤَرَةٌ vindictae cupido.

ה̄ת | ול gewiss entsprechend den obigen בה̄ת und ה̄ת | לקבל.

6. העך offenbar zu lesen = هُعَانَ d. h. Hifil von عَانَ (عون) und zwar in der Bedeutung, die auch III (opem tulit) und IV (adjuvit, liberavit) hat.

ומחעך Unklar ist, was dieses Wort bedeuten soll. Es steht parallel dem הען, und da dieses schon wegen der vorhergehenden Causalpartikel ein Verbum sein muss und als ein solches sich auch der Form nach zu erkennen giebt, und da wir offenbar an אלמקה das Subject und an אנמרם | עבדהו das Object haben: so scheint es fast nothwendig auch מחען als Verbum zu betrachten, obwohl dieses Wort Z. 8—9 kaum als ein solches stehen kann. — Wenn man nun versucht sein könnte ebenfalls bei הען an einen Stamm von عان zu denken, der sich aber nicht wohl aus diesen Consonanten herauslesen liesse, oder an eine VIII Form von معن (das übrigens keine passende Bedeutung giebt), so zeigt dagegen 13, 5: ׳שמר וג | עבדהו | מחע | ובה̄ת (vgl. 26, 3: מחעהו und 10, 3: מחעהמו, deren Form einstweilen dahingestellt bleiben mag), dass wir es mit einem Verbum מחע zu thun haben.

Was die Bedeutung betrifft, so giebt متع II superstitem servavit et (vita) frui permisit einen ganz passenden Sinn.

עבדהו „seinen Knecht" ist eine bekannte semitische Ausdrucksweise, die aus dem A. T. bekannt ist, und sich auch sonst in arab. Inschriften findet, vgl. diese Ztschr. X, 28. Anm. 1.

---

1) Vgl. das Weitere in der II. Abhandl. (L.)

7. חחׂנת[1]) | בן Ganz eigenthümlich steht dieses בן, das an das Subject anknüpft, aber dem nicht der Name des Vaters (hier שמרח) folgt, gerade so wie später noch ein Mal Z. 9 באשׂתם | בן, da doch offenbar alle drei Mal derselbe Anmâr gemeint ist, der hier dem Almakah huldigt und sich als seinen Knecht bekennt. Einen ganz ähnlichen Fall treffen wir in der Inschr. 13, 1, wo ein שמר sich als קרינם | בן benennt, aber Z. 6 הית | בן heisst. Man könnte zunächst denken, es sei der Name der Mutter genannt, oder der Name des Stammvaters; dann müsste in der vorliegenden Inschr. beides angenommen werden. Anderseits sieht das חחׂן | חחׂנת doch viel eher als ein Appellativ aus. Aber die Bedeutung ist ganz undeutlich, da weder ein Stamm تخن, noch تحن vorhanden ist und ثَخُنَ und خَنَّ [2]) kaum einen passenden Sinn geben.

במוטנן Sollte dies ein Plur. sein von מוטן? مَوْطِنٌ locus, ubi quis degit, also במוטנן = „an den Wohnorten"; Grundbedeutung von وطن commoratus est.

בקשׂח auch dies Wort ist sehr dunkel; قسح durus, aridus (cf. קָשֵׁ־ח) giebt keine passende Bedeutung. Ebenso geht es mit

8. אשׂדן das noch als nom. pr. 11, 1 und 27, 4 vorkommt, s. zu diesen Stellen weiter unten.

ותא | ול s. zu 6, 6. 7.

שׂוף auch für dieses Wort fehlt uns das Verständniss, daher wir auch nicht bestimmen können, ob das folgende Wort מחען etwa ein dem שׂוף paralleler Infinitiv ist.

9. א' | עבדהו s. oben zu Z. 6.

באשׂתם | בן s. oben zu Z. 7[3]).

---

1) Auch dieses Wort, sowie חחׂן, hat die eigenthümliche Form des ח, von der wir oben zu 6, 7 Anm. gesprochen haben. (L.)

2) Wenn der Lautwerth des ח feststände, so könnte man auch حَنَّ herbeiziehen; dieses bedeutet: amore, misericordia affectus est erga aliquem, davon im Hebr. das Nomen תְּחִנָּה gratia, misericordia, preces = תְּפִלָּה, und wir hätten in חחׂן | חחׂנת | בן eine Zusammenstellung von Wörtern desselben Stammes, wie wir dies noch öfter in unsern Inschriften antreffen. Allein wir versuchen keine weitere Deutung dieser Stelle, weil auch sie, wie alle andern Stellen, wo die eigenthümliche ח Form erscheint, keine leichte Lösung finden lässt. Eine solche würde sich vielleicht nach Feststellung des Lautwerthes von jener ח Form eher ergeben. (L.)

3) Eine genügende Erklärung dieses Wortes hatte O. nicht geben können, weil er מאשׂתם gelesen hat und auf ماس succensuit zurückging, das freilich nichts Passendes geboten hat. Später corrigirte er באשׂתם nach der

10. ונכיחם | ונכים es scheint eine Eigenthümlichkeit des Himjarischen zu sein, Wörter desselben Stammes als masc. und fem. neben einander zu stellen, vgl. ausser hier נכית | ונכי (das schliessende מ ist Mimation) auch 13, 8: אחררהמו | ואחררתהמו u. 29, 6: ואלהי | ואלהתי. Zur Ermittlung der Bedeutung giebt uns das arab. نكى noxa affecit (cf. hebr. נכה) keine genügende Handhabe.

יל | שעדהו (s. zu 6, 4) scheint hier Infinitiv zu sein, von dem auch der Infinitiv

רצו (s. 1, 9) abhängig sein mag, im Sinne von Begnadigung. Wohlgefallen haben an „ihren Männern (Leuten) אמררהמו“. Ueber das Suff. III Plur. in dem letztern Worte und über dieses selbst s. oben zu 5, 3.

11. ובדת s. zu 5, 4 und 6, 10.

Uebersetzung.

Anmârm, der Sohn Śamirah's, hat beschenkt Almakah, den Herrn von Hirrân ..... dafür dass er ihn erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, darob dass er ihn erhalten hat in seinem festen Sitze (N. N.) und dass ihn beglückt hat Almakah, der von Hirrân in seinem ...... und dass geholfen hat und das Leben gefristet Almakah seinem Knechte Anmârm .... in den Wohnsitzen .... und dass er ihn beglückt mit Begnadigung ihrer Männer der Söhne Martad's und dass es wohl ist und wohl bleiben wird (möge) dem Anmârm.

8. (Taf. 7.)

Br. Mus. Pl. VIII, no. 11. Bronze-Tafel von ʿAmrân, 12½ Zoll lang und 6¾ breit, an dem obern Theil befinden sich vier Paar Hände und eine einzelne Hand, und eine Art von zwei Leitern.

1 רבבם | יאהם | בן | אחרף | הקני
2 אלמקה | דהרן | רן | מזנדן | לקב
3 ל | דת | שאלהו | אלמקה | במשאל
4 חו | ולקבל | דהופיהו | בחצרהו |
5 דמעלצן | ולקבל | דשעדהו | אלמק
6 ה | מהרגת | ואחכל | ואשבי | צדק
7 ם | בכל | אברת | שוע | מראהמו | ים
8 רע | בן | מרתדם | ולקבל | דפרק | עב

Copie des Brit. Museums, ohne das Wort weiter zu erläutern. Es mag dies mit dem hebr. בָּאַשׁ male oluit und dann weiter wie das chald. בְּאֵשׁ malum esse zusammenhängen. Ebenso das samarit. ࠁࠀࠔ und das arab. بئس miser fuit (vgl. Gesenius thes. s. v. באש). Der das Weihgeschenk Darbringende konnte sich so nennen, wie oben חחן | תחנת | בן. (L.)

9 דחו | רבבם | בחקדם | קדם | בעם | ע
10 רבן | בחלף | מנהתם | ולשׁעדהו | ר
11 צו | מראדהו | יפרע | וברי | אדנם | ומ
12 קמם | ולדת | נעמת | ותנעמן | לבני | א
חרף

Erklärung.

1. רבבם ein Nom. propr., das sich auch in der Inschr. von ʿAden (s. Ztschr. f. d. K. des Morgenl. V, 205), als Vater des Naśa-karib, und bei Wr. Z. 5 findet, ist mit dem arab. Stammesnamen الرِّبَاب Ibn Duraid S. ١١١ u. Ḳâmûs (auch الرَّبَاب, s. Wüstenfeld, Reg. S. 376) zu vergleichen.

יאתם ein Nebenname, wie solche häufig in unsern Inschriften vorkommen (von أَتَم in der Bedeutung des Stillstehens abzuleiten?) [1]).

אחרף Elativbildung vom Stamme חרף, der sonst hin und wieder vorkommt (s. 1, 9. 10, 4 u. ö.); über die Bedeutung vgl. Ibn Duraid S. ٢٥٥: بنو الخارف.

2. 3. דת | לקבל s. zu 7, 3; in unserer Inschr. wird die Begründung wieder aufgenommen durch ein dreimaliges ד | לקבל, woraus deutlich hervorgeht, dass דת und ד in dieser Redensart promiscue gebraucht werden.

שׁאלהו Dies entspricht hier dem sonstigen וקההו und muss offenbar auch eine dem entsprechende Bedeutung haben, also eine II. Form sein, welche den Sinn der arab. IV hat: „concessit alicui petitum“ أَسْأَلَهُ سُؤْلَهُ وَمَسْأَلَتَهُ eigentlich „er hat ihn bitten lassen = ihn erhört“.

במשׁאלהו „gemäss den an ihn gerichteten Bitten“.

4. ד' | ולקבל s. zu 7, 3—4.

5. ולקבל | דשׁעדהו | א' | מהרגת | ···צדקם vgl. dazu oben 6, 5—6: ובדת | שׁעדהו | הרג | מהרג | צדקם | בן | שׁעבן | נבשׁם u. 12, 6: ובדת | שׁעדהו | מהרג | צדקם | וג'
Wir haben also hier ganz dieselbe Phrase, nur dass hier מהרגת steht, das vielleicht femin. Plur. zu מהרג ist, wie מקימת 31, 4 zu מקם (s. das.), während צדקם in allen drei Inschriften dieselbe Stelle einnimmt. Wir haben oben für הרג als mögliche Bedeutung „Aufstand, Erregung von Aufstand“ angenommen, obwohl es eben nicht sonderlich wahrscheinlich ist, dass

---

1) Ist יאתם ein Laḳab zu רבבם, so könnte man geneigt sein das schliessende ם als Mimation anzusehen und nicht zum Stamme zu rechnen, wenn nicht mit Sicherheit sich aus unsern Inschriften ergäbe, dass bei Nomen von Imperfectbildungen das ם ausfallen muss. (L.)

verschiedene solche Gedenktafeln an einen glücklich gelungenen Aufstand sollten in demselben Tempel aufgestellt worden sein [1]).

ואחלל (vgl. חללם als N. pr. Wr. 5) [2]) innerer Plur. von חל = حِلّ.

Die Bedeutung ist schwer zu ermitteln; soll man an lösen (von einem Eide, die Bande, das Gelübde), etwas Erlaubtes, dann commorari, irgendwo absteigen, oder an das Hebräische (u. Chaldäische) חלל durchbohren, verwunden denken?

ואשׂבי scheint kaum eine andere Bedeutung haben zu können als „Gefangene", שׂבי = سَبْي, vgl. hebr. שְׁבִי.

7. בכל | אברח̄ | שׂוע | מראהמו. Das erste Nom. אברח̄ ist ohne Zweifel abzuleiten von بَرِثَ „vita commodissima fruitus est", davon بَرْث, Plur. أَبْرَاث „terra plana et mollis", vel „mons consistens arena molli", vel „planior et pulchrior pars terrae".

שׂוע Zur Erklärung wird man ausgehen müssen von der Wurzel شَوَعَ = شَيَعَ, da erstere keine passende Bedeutung giebt (vgl. شَوْع = شَيْع in der Bedeutung „immediate post alium natus"); davon شَيْع oder شِيَع assecla, adjutor, شِيعَة Collect. davon.

מראהמו „ihr Mann" gewiss soviel als „ihr Angehöriger", oder „ihr Freund", oder „Stammeshaupt". Wir haben hier wieder wie 7, 10 den eigenthümlichen Uebergang in das Pluralsuffix, der sich einfach daraus erklärt, dass der Sprechende immer schon seine Familiengenossen miteinschloss.

יהפרע = יפרע s. zu 5, 5.

8. ולקבל | דׄפרק | עבדהו sicherlich ist hier als Subject wieder אלמקה zu ergänzen; da nunmehr ohne Zweifel eine Wohlthat ausgesagt wird, so muss das himjar. פרק gewiss wie das hebr. (chald. u. syr.) Wort genommen werden in dem Sinne „herausreissen" d. h. retten, vgl. Ps. 136, 24. Thren. 5, 8. In ähnlicher Weise geht auch נצל (Hi. הִצִּיל) von der ursprünglichen Bedeutung reissen, wegreissen, zu der des Rettens über. Eine Spur dieser Bedeutung findet sich vielleicht in dem arab. أَفْرَقَ „melius habuit et convaluit ex morbo", wie auch wir in diesem Falle sagen: „er hat sich herausgerissen".

9. רבבם | עבדהו ähnlich wie oben 7, 6. 9, s. das.

---

1) Vgl. oben zu 6, 5 und unsere Bemerkung das. (L.)

2) Als Nebenname in der Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. a. a. O. (L.)

בעם | קדם | בתקדם Bei dieser ganzen folgenden Wortgruppe scheint das dreimalige ב darauf hinzuweisen, dass wir es hier mit drei parallel stehenden Wendungen zu thun haben:

1) בתקדם | קדם
2) בעם | ערבן
3) בחלף | מנהתם

Das erste בתקדם | קדם erinnert an eine Ausdrucksweise, die oben 4, 17 bei תעלם | עלם bemerkt wurde und sich auch noch sonst in unsern Inschriften findet (vgl. die II. Abhandl.). Der Stamm קדם ist nicht selten im Himjarischen, so z. B. Wr. Z. 1: תקדם, Z. 2 קדמם und weiter unten 30, E—F: יום | תקדם. Wenn nun auch die allgemeine Bedeutung des Vorgehens bei dem קדם feststeht, so ist es doch fraglich, welche specielle Bedeutung hier dem Verbum und seiner Ergänzung im Accusativ beizulegen ist. Auch ist es ungewiss ob wir bei תקדם an einen Infinitiv II, V oder VI zu denken haben. Wenn חלף die Bedeutung „Ende" hätte, so dürfte תקדם „Anfang" heissen und der Sinn wäre: „dass ihn Almakah im Beginn errettet hatte" oder „im Vorangehen (im Vortritt)" etwa bei einem Kampfe [1]).

ערבן | בעם sehr häufig kommt בעמהו vor (vgl. 12, 6. 13, 4. 16, 8. 23, 2. 4. 27, 6. 10. und zwar stets in Verbindung mit Verbis des Bittens (שׂאל), oder Erfüllung finden (erbitten, שׂתמלא). Das Wort עם ist daher entweder reine Präpositiou, wie das hebr. עִם, oder Substantiv und vermuthlich von عَمَّ (עמם) abzuleiten, = hebr. עַם (cf. عُمّ turba hominum) Volk, Stamm; oder überhaupt Versammlung (vgl. יתעממן Fr. XL, 1. das. עמן Z. 4).

ערבן Sollte man an einen Plur. von ערב Araber denken dürfen? und wenn dies nicht annehmbar wäre, welche andere Bedeutung kann man dem Stamme ערב beilegen, etwa عَرِبَ profundus fuit amnis etc. oder = غَرَبَ procul abiit? (Der Stamm ערב findet sich noch in מערב Wr. Z. 4.)

10. בחלף vgl. 34, 3—4: בחלף | הגרן | מריב und besonders Wr. Z. 4 וחלפהן | יכן | במערב; nach diesen Stellen scheint das Wort חלף eine lokale Bedeutung zu haben, und da bietet sich خَلَفَ pone fuit (cf. خَلْفَ pone) dar. Bringt man aber חלף mit dem vorangehenden קדם in Verbindung, so wäre das äthiop. ኅልፈት: transitio, exitus, finis zu vergleichen, s. oben

1) Vgl. R. Jona bei Gesenius: Thesaur. s. v. קדומים u. Schnurrer diss philol. p. 78. (L.)

zu קדם. Je nachdem man die eine oder die andere Bedeutung wählt, ist auch

מנהתם entweder als Eigenname, oder nach dem arab. تَاهَ elata fuit res, firmus fuit animus etc. zu erklären.

11. מ׳ | רצו | ולשעדהו „und ihn zu beglücken mit Begnadigung seines Mannes Jufriʿ“ (s. über dieses Nom. pr. oben zu Z. 7). Zu der ganzen Phrase ist zu vergleichen 7, 10 u. 5, 3.

ומקמם | אדנם | ובריי s. zu 6, 8.

12. וגו׳ | נעמת | ולדת s. zu 5, 4. 6, 9. 7, 11.

Uebersetzung.

Rabbab^m Jatum, der Sohn des Aḫraf, hat gehuldigt dem Almakah, dem von Hirrân mit diesem ....., dafür dass ihm Gewährung geschenkt Almakah auf die an ihn gerichteten Bitten, und dafür dass er ihn erhalten hat in seinem festen Sitze von ..... und dafür dass ihn beglückt hat Almakah mit .... in Gerechtigkeit in allen .... ihres Mannes Jufriʿ des Sohnes Martad^m, und dafür dass herausgerissen (errettet) hat Almakah seinen Knecht Rabbab^m beim Vorangehen .... und dass er ihn beglücke mit Begnadigung seines Mannes Jufriʿ und mit .... und dafür dass es wohlgehen möge den Söhnen Aḫrafs.

9. (Taf. 8.)

Br. Mus. Pl. VI no. 7. Bronze-Tafel von ʿAmrân. $9\frac{1}{2}$ Zoll lang und 6 breit.

1 הינמת | ואחיהו | ובניה
2 מו | בנו | ארפט | הקניו
3 אלמקה | דהרן | דן | מזנ
4 דן | חגן | וקההמו | במש
5 אלהו | לופיהמו | ול | ש
6 עדהמו | אתמרם | הנאם
7 עדי | ארצהמו | ומשימ
8 תהמו | ולדת | נעמת |
9 ותנעמן | לבני | ארפט |
10 ול | שעדהמו | רצו | אמ
11 ראחמו | בני | מרתדם

Erklärung.

1. הינמת Der Name ist sicherlich auszusprechen هَيْنَمَةٌ; es ist dies ohne Zweifel derselbe Name, der in den Versen bei Masʿûdî (s. diese Zeitschr. X, 24) هَيْنَهَةٌ geschrieben ist, aus Versehen entweder des Herausgebers oder des Abschreibers. Auch dort erscheint er als ein alter himjarischer (oder midjanitisch-himjarischer) Name.

Die Bedeutung betreffend, so ist فَيْنَمَ (فَيْنُوم, فَيْنَام, فَيْنَمَة) vocem, quae non intelligitur, edidit, vgl. auch فَنَم dactylus, فَيْنَم gossypium, فَنَمَة eine kleine Muschel, mit der die Weiber Zauber treiben, oder von kleiner häss-licher Gestalt, s. Ibn Duraid S. 210 u. 328 u. das Nom. pr. فَنَّام das. a. a. O.

ואׄ | רבׄ „und seine Brüder und ihre Söhne" s. zu 1, 1.

2. בנו | ארפס أرفط ist kein arabischer Name, wie überhaupt der Stamm רפס sich sonst im Semitischen gar nicht findet. Vielleicht ist hier ס eine Verhärtung aus ظ oder ד, also der Stamm رفص, oder رفذ (vgl. Dillmann, äthiop. Gramm. S. 44). Derselbe Name findet sich in uns. Inschr. 11, 3 mit einem Laḳab.

5. לופיהמו „zu ihrer Erhaltung" s. Fr. LIV, 3 [1]). Dort ist es gebraucht als Zweck der religiösen Darbringung; hier aber scheint es, dass der Infin. constr. als Gerundiv. steht und ausdrückt, worin die Erhörung (וקהחמו) resp. Bitte besteht, vorausgesetzt dass das folgende כשׂעדהמו IIte Form ist, und bezeichnet „sie zu beglücken mit ....." s. 6, 4. Vgl. auch 11, 5. 10.

6. ול | שׂעדהמו „und sie zu beglücken", womit, giebt das folgende an.

אתמרם | הנאם eine häufig wiederkehrende Redewendung; am meisten der unsrigen ähnlich ist 11, 6—8 [2]) (nur ohne הנאם, aber ebenfalls mit folgendem ·····עדי). In der Regel ist mit אתמרם noch verbunden אדכרם | אולדם, vgl. 10, 10. 17, 5. 6. (s. auch zu 18, 8 u. 36, 6.)

אתמרם weist zunächst auf ثَمَر fructus, an sich ganz passend; dabei kommt noch in Betracht die allgemeine Bedeutung opum genera, oder ثَمَرَة progenies, proles.

הנאם findet sich sonst in der unmittelbaren Verbindung mit אולדם oder אדכרם | אולדם (s. die kurz vorher angeführten Stellen); dem ähnlich ist bei Fr. III, 2 ובניהמו | הנאם. Nur an einer Stelle uns. Inschr. 36, 6 findet sich הנאן statt הנאם (s. das.); jenes kann äusserer Plur. sein, während sonst dieses entweder gar keinen Plur. anzunehmen braucht, oder innerer Plur. ist.

Für die Bedeutung vergleiche man هَنَأ salubrem reddidit (cibum), bene cessit (cibus), adjuvit, donavit; هَنِيّ sa-

1) Es muss dann aber gelesen werden בירחן | לופי statt לעפי. (L.)

2) Bemerkenswerth ist überhaupt die Verwandtschaft jener Inschr. 11 mit der unsrigen, auch sie rührt von der Familie ארפס her.

luber fuit (cibus), sine molestia contigit res, laetatus fuit; قنو saluber fuit (res, cibus). **Diese Bedeutungen**, namentlich die des Adject. قنى, ergeben **also: tüchtig**, nützlich, heilsam, gesund, was ebenso gut auf Früchte, wie auf Kinder passen würde. Es ist indessen wahrscheinlich, dass אחמרם in der gewöhnlichen Bedeutung Früchte genommen wird, da die tropische schon durch אולדם, an den andern oben angeführten Orten, vertreten ist und die Redensart sonst gar zu sehr überladen wäre. Dazu kommt noch, dass mit diesem Worte sich 17, 7 אפקלם (= أفقل multum luxuriavit terra) verbunden findet, und endlich dass auch im Folgenden speciell vom Lande die Rede ist.

7. עדי | ארצהמו | ומשימתהמו (ebenso 11, 7. 8). Zunächst kann wohl kein Zweifel darüber sein, dass hier von Segnungen des Landes mit Früchten die Rede ist, wobei es dahingestellt sein mag, ob hier Land im weiteren Sinne, oder im speciellern engeren (vgl. Genes. 23, 15. Exod. 23, 10) gemeint ist (vgl. 10, 4 בארצן). Dagegen ist sehr schwierig die Erklärung von משימתהמו; man könnte zwar das arab. شيم terra non fossa ut dura sit, oder شيام campus planus (humus), oder شيمة terra, quae e solo effoditur herbeiziehen, allein das vorgesetzte מ deutet denn doch auf einen „Ort" oder etwas Aehnliches hin, etwa den Ort, wo Einer sich festgesetzt oder vielleicht „angelegt" hat. Möglicherweise aber steht das Wort mit dem sonst in unsern Inschriften vorkommenden שים in Beziehung.

Endlich ist noch über den Gebrauch von עדי, statt dessen man eher ל hier erwartet, zu bemerken, dass es im Himjar. eine etwas abgeschwächtere Bedeutung angenommen hat, also hier entweder = „für ihr Land", oder „über ihr Land".

8. 9. ולדת | נעמת···· s. zu 5, 4.

10. 11. ולשעדהו | רצו | וגו' s. zu 5, 3. 7, 10. u. 8, 10.

10. (Taf. 9.)

Br. Mus. Pl. IX no. 13. Bronze-Tafel von ʿAmrân, 10½ Zoll lang und 6¾ breit.

1 עבד | שמשם | בן | חיצם | הקני | אלמקה
2 דהרן | מזנדן | דשפתהו | ווקם
3 כהר | תורם | בכן | מתעהמו | בן | עו
4 ט | דכין | בארצן | בחרף | שמהכרב
5 בן | תבעכרב | בן | פצחם | והאחר

6 ו | הופין | מוכלן | וככר | בעליה
7 מו | דיפתחן | ביתהמו | ויהדללן
8 קניהמו | ומשחכן | עדי | צנקן | וה
9 תב | לאלמקה | תאמנם | ול | שעדהמו
10 אתמרם | ואולדם | אדכרם | ורצי |
11 אמראהמו | בני | מרתדם

Erklärung.

1. עבד | שמשם Es ist bemerkenswerth, dass wir endlich einmal diesen unter den Arabern so gewöhnlichen und ganz besonders den Himjaren zugeschriebenen Eigennamen [1]) in unsern Inschr. finden. Ueber die Spuren des Sonnendienstes vgl. oben 4, 12 u. weiterhin zu 31, 1 u. 5.

חיצם Das dritte Zeichen in diesem Worte ist höchst wahrscheinlich ein צ, s. das Nähere in der II. Abhdl. „Paläographisches“.

2. הק'א'ד'מ' s. zu 1, 2 ff.

דשפתהו schliesst sich unmittelbar an das Vorhergehende und zwar vermuthlich relativ an מזכדן an. Es sind zur Vergleichung noch folgende andere Stellen unserer Inschriften in Betracht zu ziehen. Mit folgendem בכן wie hier:

27, 2: דן | מזכדן | דשפתהמו | בכן | האחד, ferner
15, 2: הקנית | ···· מזכדן | דשפתתהו | לופיהמו und
29, 2: שקני | שקנית | דת | שפת

Ueber die Bedeutung von שפת = ἀνατιθέναι, als solennem Ausdruck für das Anbringen der Weihetafel oder des Geschenkes, haben wir schon oben 1, 7 gesprochen. Es ist also hier zu übersetzen: „das er dargebracht hat“. Vgl. noch zu 29, 3.

3. וּרקה | לחו | תורם so ist sicherlich zu lesen; nur fragt es sich, wie zu construiren und zu erklären?

1) Mit Rücksicht auf 27, 2, wo ein mit בכן eingeleiteter Satz unmittelbar an דשפתהו sich anschliesst, scheint es das Richtigste zu sein diese drei Worte als einen dem דשפתהו parallel zu construirenden, ergänzenden Beisatz zu betrachten.

2) Aber ist תורם hier appellativ wie 7, 5, oder Nom. pr. wie 1, 11 oder 11, 1, und was bedeutet es im erstern Falle? Nähme man תור = taurus, so wäre das Prädikat sehr passend; وقف bedeutet nämlich d e s t i n a v i t i n p i o s u s u s, w e i h e n, vgl. z. B. die Stelle des Jâkût bei Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber S. 12: ليقفها عليه „um es (ein Kamel) ihm (dem

1) Unter Himjariten erwähnt Abulf. S. 114 (vgl. Caussin, Essai etc. I S. 41 u. 52) einen עבד שמש Sohn des Jaśgub; einen anderen, Sohn des Wâtil, s. Caussin I. S. 60. Sonst finden wir ihn im eigentlichen Arabien (auch contrahirt عبشمس) bei Ibn Duraid S. 51 u. 197, besonders aus der Kuraiš-Familie: 'Abd-Schams Sohn 'Abd-Manâf, das. S. 45. 97 u. 103, ferner bei Wüstenfeld, Register S. 36.

Götzen Saʿd) zu weihen“. In demselben Sinn könnte man auch hier übersetzen: „und weihte ihm (Almakah) einen Stier.“

בכן ein eigenthümliches Relativ-Wörtchen, das in ähnlicher Weise auch 27, 3 und ausserdem noch 13, 3 | בםשׂאלהו | בכן | חשׂאל und das. 10 (auch in Verbindung mit חורם): ·····זים בםמהו | בכן | יסקלן vorkommt. Nach der angeführten Stelle 13, 3 scheint בכן geradezu als Relativ zu stehen, als Ṣifah zu בםשׂאלהו, während es an den andern Stellen mehr als Causal-Conjunction steht, was freilich nicht auffallend sein kann, weil beider Bedeutungen sich im Gebrauche berühren. Mit dem בכן kann man jedenfalls das hebr. בֵּן vergleichen. Dies erscheint allerdings sonst nicht als relativ (nur hie und da bei אַחֲרֵי כֵן und עַל כֵּן wo man dann ein אֲשֶׁר zu suppliren pflegt, was jedoch sehr zweifelhaft ist), doch widerspricht es auch dieser Bedeutung nicht.

Nimmt man nun an, dass כֵּן die Grundform zu כְּ bildet (etwas ausgebildetere Form ist das chaldäische כְּדִין, כְּדֵין שֶׁ), so ist es ganz entsprechend, dass ··כְּ auch im Himjarischen als Relativ-Partikel erscheint, und so dürfte auf diesem Gebiete בכן nicht als Zeichen späterer Zeit anzusehen sein; wenn es sich auch erst im Spätbebräischen (Eccl. 8, 10. Esth. 4, 16) findet, so ist dies als Einfluss des Chaldäischen, in welcher Sprache es sehr häufig in den Targumim in der Bedeutung sic, ideo, tum gebraucht wird, zuzuschreiben. Auch hier finden wir wieder, wie bei לקבל (s. oben zu 7, 3) das Himjarische und Chaldäische sich nahe berühren.

מתעהמו[1]) s. über die Bedeutung von מתע superstitem servavit oben zu 7, 6; es wäre demnach zu übersetzen: „weil er ihnen das Leben gefristet hat“.

בן | עוש Da die Lesung von בן nicht ganz feststeht, so ist man auch nicht sicher, ob עוש Nom. pr. ist; doch ist dieses sehr wahrscheinlich; es bietet sich uns zur Ableitung dieses Wortes عس (عوّس) bene curavit, operam navavit familiae, nutrivit familiam, عائس rector curatorque opum pecorumve.

4. דכון s. zu 1, 8.

בארצן „in unserm Lande“ oder „in den Ländern“.

בחרף „im Jahre“ s. zu 1, 9. 10.

שׂמהכרב vgl. denselben Namen 1, 10 u. Fr. XXV. (Vgl. diese Zeitschr. X, 56).

5. תבעכרב derselbe Name findet sich noch Fr. LVI, 1; über die Bedeutung vgl. diese Ztschr. a. a. O.

---

1) Nach der Copie des Br. Mus. steht מתהמו; durch die Photographie von Playfair lässt sich nichts Genaues ermitteln. (L.)

פצחם | בן ein Nom. pr. فصيح findet sich zwar nicht bei Ibn Duraid, doch فاضح als Name eines Ortes bei Mekka und eines Thales in Eś-śuraif in Neǵd. Auch فَصَّحَ von der aufgehenden Morgenröthe, subalbicavit, kann verglichen werden.

והאחרו gehört jedenfalls mit dem Folgenden zusammen; der Form nach ist es 3 Plur. Perf. Hifil von אחר, und von diesem wäre dann abhängig der Infin. הוסין und etwa auch der Infin. נכר. Das Wort אחר = أخّر kommt nur in II, III, V, X vor und bedeutet verzögern, verspäten, säumen, auch zurückbleiben, ähnlich dem hebr. אחר zögern, säumen, mit Inf. לְ z. B. Gen. 34, 19, etwas spät thun, aufhalten, verschieben, und demnach liesse sich hier übersetzen: „und sie haben gezögert (unterlassen) zu erhalten".

6\. הוסין ist, wie 5, 2 angegeben, Infin. Hifil; dem Sinne nach steht es sonst als Akt der Gottheit, während es hier offenbar auf Menschen sich bezieht; wenn man auch hier es auf die Gottheit anwenden wollte, in dem Sinne etwa: „der göttlichen Erhaltung empfohlen", so muss man fragen: wer sind denn diejenigen, welche gesäumt haben?

מוכלן von demselben Stamm kommt auch שחוכל 36, 3 (s. das.); der Stamm وكل im Arab. bedeutet: „Etwas Einem zur Bewahrung geben, anvertrauen", und davon ein Nomen, oder Particip = „der Beschützer", oder „Vorgesetzte", oder auch „Schutzort, Feste".

ונכר da dieses offenbar dem הוסין parallel steht, so muss es auch Infinitiv sein; nur passen kaum die Bedeutungen des arab. نكر (nescivit, improbavit etc.), um so mehr aber das hebr. נכר, das im Hifil die Bedeutung „scharf ansehen" und dann: „Partei nehmen" oder „besonders berücksichtigen" bedeutet (vgl. Ruth 2, 10. 19. Ps. 142, 5).

בעליהמו „ihre Herren" in Verbindung mit dem folgenden ביתהמו erinnert an das häufig wiederkehrende בעל in Verbindung mit בית z. B. Fr. XLV, 2: אבעל | ביתנהן, ebenso weiterhin 31, 2 ואבעלהו | שלחן | ביתן, 17, 8 u. 36, 5: אבעל | ביתהמו. Es ist daher in Verbindung mit dem Vorangehenden vielleicht zu übersetzen: „und haben versäumt unversehrt zu erhalten ..... und Fürsorge zu treffen für ihre Herren".

7\. ביתהמו | דיפתחן „deren Haus offen ist", oder „dass ihr Haus offen sei", je nachdem ד Pron. relativ. oder Absichtspartikel ist. Auch ist noch zu bedenken, ob פתח transitiv oder intransitiv genommen wird. Im Arabischen ist فتح transitiv und diese Bedeutung ist auch hier, wegen des parallelen Imperf. Hifil, wahrscheinlich anzunehmen; daher zu übersetzen: „dass er öffne ihr Haus". Jedenfalls ist יפתחן kein Plur., aber wer ist Subject?

pro vili habuit, das nicht ganz passen will; vielleicht i
Sinne, „dass man ihr Besitzthum verächtlich behandeln wo

8. קניהמו von dem so oft vorkommenden Stamme קני; da
Wort findet sich Fr. XI, 3 וקניהו [1]) (vielleicht auch I
וקנעהו, verschrieben für וקניהו), ebenso weiterhin 29, 7
= קניהו s. das. u. Plur. 25, 5: אקנידמו, an allen Stellen
im Sinne von Besitzthum. Es ist auch möglich, dass e
in speciellem Sinne steht = מִקְנֶה „Vieh".

ומשחכן Der arab. Stamm شحك steht nur in ganz beso
Gebrauche „von dem Holze, das man dem Böckchen in das
steckt, damit es nicht sauge". Was soll nun aber ein dav
bildetes Nomen, sei es nom. propr. oder appellat., bedeuten
Form nach scheint es wie מוכלן Z. 6 gebildet.

צנקן vgl. صانق oder صنق firmus, validus, jedoch s
es wegen des vorangehenden עדי eher Nom. pr. zu sein.

9. וההתב | לאלמקה | תאמנם, dieselbe Redensart findet s
27, 8: התב | לחיל | אלמקה | תאמנם
56, 10. 11: התב | להו | יעאמר | בין | ושבא | תאמנם
Offenbar ist התב Hifil von der Wurzel תוב = ثوب, hebr.
und zwar ohne Zweifel in der Bedeutung: vergelten [3]).
Dank abstatten, vgl. اثاب pensavit pro merito; ثواب
muneratio, merces, im hudailit. Dialekt = gratiae
besonders das hebr. הֵשִׁיב (daher Ps. 116, 12 Wohlt
vergelten und das. 72, 10 vom Tribut abtragen).
zu übersetzen: „und er hat es vergolten (d. h. seinen Da
gestattet) dem Almakah".

תאמנם scheint Adverbium oder adverbialisch gebrauchter In
(Accus.) zu sein [4]) etwa in der Bedeutung treu zuve

I, II u. IV bedeuten **fidem habere**. Möglicherweise kann es aber auch ein Infinit. von der Form II sein.

10. ולשעדהמו | אתמרם | ואולדם | אדכרם „und sie zu beglücken mit Früchten und männlichen Kindern" s. ob. zu 9, 6. — אדכרם steht offenbar als Apposition zu אולדם, vgl. auch 17, 6 אדכרום | אולדם (s. das.) u. 18, 8 allein, ohne אולדם, nämlich: שעדהמו | אדכרם. Die Bedeutung betreffend, so ist es entweder = ذَكَرٌ mas = hebr. זָכָר, also männliche Nachkommen, oder übertragen, wie bei ذِكْر robustus, fortis vir.

11. ורצי sonst רצו (s. zu 5, 3. 7, 10. 8, 10. 9, 10), daher auch רצים 1, 9.

Uebersetzung.

Abd-Śams[m], Sohn des Haiç[m], hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit ...., das er gelegt (dargebracht) und ihm geheiligt hat ...., weil sie unversehrt erhalten hat. .... in unserm Lande, im Jahre (?) des Samahkarib, des Sohnes Tubba'karib, des Sohnes Fadh, und sie hatten versäumt (verspätet?) zu erhalten (für die Erhaltung zu sorgen) .... und vorzusorgen für ihre Herren, dass offen stand ihr Haus und .... ihr Besitzthum .... und er hat's vergolten dem Almakah treulich, und dass er sie beglücke mit Früchten und männlichen Kindern und mit Begnadigung ihrer Männer, der Söhne Martadm's.

11. (Taf. 10.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 9. Bronze-Tafel von 'Amrân, $10^1/_2$ Zoll lang und 6 breit.

1 תורם | ואשידם | ואח
2 יהמי | ובנהמו | בנו
3 ארפם | אדם | בן | מרת
4 דם | הקניו | אלמקה | ד
5 הרן | מזנדן | לופיה
6 מר | ול | שצדהמו | א
7 למקה | אתמרם ⁞ עדי
8 ארצהמו | ומשימ
9 תהמו | ורצו | אמ
10 ראהמו | בני | מר
11 תדם | ול | ופיהם

Erklärung.

1. תורם, der Name ثور ist häufig bei den Arabern, speciell ein Zweigstamm von dem Kudâ'itischen Stamme Kalb, s. Ibn Duraid, Kit. ul-išt. S. ٣١٣, Wüstenfeld a. a. O. S. 452.

ואשׂירם ist entweder = أسيد Ibn Duraid a. a. O. S. ٢٥٩, oder = أُسَيْد Deminutivum von أَسَد (Löwe) das. S. ٢٧ u. ١٨٠, oder auch = أُسَيِّد Deminutivum von أَسْوَد S. ١١٣ u. ١٢٧ vgl. ١٨٧, wo darauf hingewiesen ist, dass dies tamîmitische Ausdrucksweise war, während die andern Araber سُوَيْد sagten.

2. ואחׄיהמי ist eine auffallende Form [1]) statt des gewöhnlichen —המו; es kann allerdings ein Schreibfehler sein; oder wäre —המי Dual? Dann wäre ובנהמו auffallend; sollten alle miteinander nur einen Sohn gehabt haben? Oder endlich ist Usaid nicht Bruder, sondern Frau des Ṯaur?

3. בנו | ארפט | אדם eine in ʿAmrân wohnende, zum Stamm der Banû Marṯad gehörige Familie Arfat ist schon 9, 2 vorgekommen; ob hier derselbe Arfat gemeint sei, könnte zweifelhaft sein, wegen des beigesetzten Laḳab אדם; dies ist ohne Zweifel = dem arab. آدم (vgl. אֱדֹם, אָדָם), nach Kit. ul-iśt., S. ٤٤ sei von der rothen Farbe (oder weisslich hellen) gebraucht. Dass indessen beide Inschriften (die unsrige u. die 9te) aus derselben Familie stammen, zeigt die grosse Aehnlichkeit, die soweit geht, dass keine derselben etwas besonders Eigenthümliches, Ausschliessliches hat.

5. לופיהמו hier also nur Begründung für die Zukunft (vgl. 9, 5) = „zu ihrem Unversehrtbleiben“.

6. 7. 8. ורכשׂ׳ | א׳ | אתׄ׳ | ···ורמשׂ׳ „und dass Almakah sie beglücke mit Früchten für ihr Land und ihr Besitzthum“ (?) = 9, 5—8.

9. 10. 11 ebenso 9, 10. 11.

11. ול | ופיהם fehlt das schliessende ו, offenbar weil das ו keinen Platz mehr fand. Die Lithographie des Br. Mus. hat dies freilich verwischt, indem sie die Reihe früher aufhören lässt [2]).

Uebersetzung.

Ṯaur^{m} und Usaid^{m} und ihre Brüder und ihre Söhne, die Söhne des Arfat Âdam, des Sohnes Marṯad^{m}, haben gehuldigt dem Almakah, dem Herrn von Hirran mit .... für ihre Erhaltung und dass Almakah sie beglücke mit Früchten (?) für ihr Land und ihr Besitzthum und mit Begnadigung ihrer Männer, der Söhne des Marṯad, und für ihre Erhaltung.

---

1) Der Vf. hat schon früher über diese Form in dieser Zeitschr. X, 48 gesprochen und will die Ausnahme wegen des stat. cstr. gelten lassen; s. jedoch zu 34, 6 weiter unten. (L.)

2) Es scheint jedoch in der Photographie nicht anders zu sein; daher wir glauben, dass man auch ופיהם verkürzt = ופיהמו sagen konnte. (L.)

12. (Taf. 11.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 8. Bronze-Tafel von ʿAmrân. 10¾ Zoll lang und 6½ breit. Bemerkenswerth sind die zwei Hände oben am Rande.

1 שמר | יכב | בן | ושכם | חקנ
2 י | אלמקה | דהרן | דן | מז
3 כדן | בדת | הופיחו | במ
4 שאלהו | ובדת | יתאן | ה
5 ופינהו | במשאל | ישתא
6 לן | בעמהו | ובדת | שעד
7 הו | מחרג | צדקם | בן | שעב
8 ן | נבשם | ול | וזפהו | בר
9 י | אדכם | ומקמם | ורצי | מ
10 ראהו | יתעם | בן | מרתדם

Erklärung.

1. שמר = شَمِر Śamir, vgl. auch שמרת oben 7, 1, ein noch sonst in unsern Inschr. vorkommender Name (s. zu 7, 1), der auch bei arab. Schriftstellern als besonders den Himjaren eigenthümlich bezeichnet wird; vgl. Śamir Jarʿaś bei Caussin de Perc. a. a. O. S. 80. Abulfeda (a. a. O.) S. 116, auch ein früherer König dieses Namens bei Caussin S. 56. Vgl. Ibn Duraid S. ٢٠٩, die Ableitung das. S. 53 u. 180. Auch einen Berg شمير gab es in Jemen, nach dem Ḳâmûs.

יכב ist Laḳab zu dem שמר, wie 8, 1. u. 11, 3 vgl. יקר Ẓaf. Z. 1 u. ינף Fr. XII—XIV [1]).

ושכם von der Wurzel وَشُكَ celer fuit (vgl. وَشِيكٌ celer, festinans).

3. בדת | הופיהו s. zu 1, 5. 6. „darum dass er ihn erhalten hat"; hier wird es durch den Beisatz ganz deutlich, dass וקההו und הופיהו, wie auch שאלהו 8, 3, ganz entsprechende Ausdrücke sein müssen.

במשאלהו s. zu 1, 5.

4. ובדת | יתאן | הופינהו Dieselbe Wendung, dass zuerst auf die Vergangenheit hingewiesen und dann auf die Zukunft übergeleitet wird, findet sich ganz so 23, 1—3 (s. das.). בדת steht sonst nur mit dem Perfect., hier mit dem Imperf.; also „dass er vollenden möge". — יתאן ist offenbar Imperfect. zu ותא (vgl. zu

1) Die Ableitung ist wohl von وَكَبَ „assidue incubuit negotio". Der Vf. hat eine Etymologie v. قاب und وقب versucht, weil er irrthümlich יקב las. (L.)

6, 6 u. 36, 8) „zu Stande bringen, vollenden“, oder auch „gewähren“.

חופינהו „seine Erhaltung“ (s. zu 5, 2. u. 10, 6) ist Inf. Hifil.

5. במשאל „gemäss den Bitten“, der Strich über dem מ und ב ist wohl ohne Bedeutung.

6. ישתאלן | בעמהו offenbar ein an das vorhergehende במשאל sich anschliessender Relativsatz ohne Relativzeichen; ganz ähnlich findet sich 13, 3: במשאלהו | בכן | תשאל | בעמהו
Die Form ישתאלן ist VIII von שאל und zwar Imperf. 3 p. m. Singul. Es scheint die VIII Form hier active Bedeutung zu haben, also zu übersetzen: „die er erbitten wird“.

בעמהו vgl. das oben 8, 9 über dies Wort Gesagte; dort steht es ohne Suffix, während es gewöhnlich mit dem Suffix. 3 m. und zwar nach den Verben שאל wie hier und 13, 4 und המלא 16, 8. 23, 2. 4. 27, 6, 10 verbunden ist. Man könnte בעמהו = hebr. בְּעַמּוֹ „an seinem Volke“ auffassen, allein nach 16, 8 muss man annehmen, dass das Suffix bei בעמהו auf die Gottheit sich bezieht und etwa ausdrücken will, dass man „bei ihm“, oder „durch ihn“ d. h. seine Kraft oder Güte seine Hilfe erbittet oder Erfüllung sucht (resp. findet), ebenso wie im Hebräischen מֵעִם gerade in solcher Verbindung z. B. Ps. 121, 2 sich findet.

7—8. כבשם | שׁ' | בן | צ' | מ' | שׁ' | יבדה vgl. dazu 6, 5—7 u. 8, 5 (nur dass an letzterer Stelle noch הרג vor מהרג steht).

ול | וזפהו entspricht dem אנמרם | שׂעד | א' | ותא | ול in 6, 7 u. 8, 10—12. Sonst findet sich dasselbe Verbum וזף auch 17, 5. 6 in einer Verbindung, wo sonst שׂעד steht, mit dem es also synonym ist. Von vornherein bietet sich uns nun وزف properavi (= أَسْرَعَ Kâm.), nach Ibn Duraid ein jamanisches Wort. aus der Bedeutung eilen entwickelt sich leicht, als II. Stamm (wie ja auch שׂעד desselben Stammes ist), die Bedeutung beschleunigen, schnell befördern (vgl. وزب fluxit, woraus ja die Bedeutung gedeihen sich leicht entwickeln kann, und besonders أَزَفَ, das auch die Bedeutung eilen hat).

9. ומקמם | אדנם | ברי s. zu 6, 9 u. 8, 11 fg.

מראהו | ורצי, רצי = רצו wie 10, 10 (vgl. 1, 9). Die ganze Redensart findet sich auch 5, 4. 7, 10. 8, 10. 9, 10. 10, 10 u. 11, 9, nur steht hier der Singular, weil nur eine Person bezeichnet ist, d. h. ihres Mannes (Verwandten).

10. יהעם ist sicherlich der einfache Name zu dem zusammengesetzten יהעאמר Fr. XII—XIV. XXIX. XLVI. u. LVI, vgl. diese Zeitschr. X, 56, wo über die Ableitung von אמר die Rede ist. Die von יהע ist nicht leicht anzugeben, wenigstens will keine

arab. Wurzel ganz zutreffen. Eher dürfte man an das hebr. ישׁע oder שׁוע (sonst arab. وسع) denken. Vgl. Ibn Duraid S. ٣٤٩: ويَثِيع يَفْعِلُ من قولهم ثاع يَثِيعُ اذا اتَّسَعْ وانْبَسَطَ also gewiss identisch mit وسع, resp. hebr. ישׁע und שׁוע und dann entweder uneigentlich „helfen“ oder eigentlich „weit machen“, wie in dem Nom. pr. רחבעם oder אלשׁרח von شرح patefecit. Dagegen ist bei unserm Nom. pr. die Mimation auffallend, da alle Nom. pr. in der Form des Imperf. diese sonst nicht beibehalten. Beachtet man jedoch den Namen يثيع (Jutai‘) bei Wüstenfeld a. a. O. S. 259, und أَيْثَعَ im Kâmûs, so wird man auf die Annahme einer Wurzel يثع = ثيع geführt, von der יתעם abstammt.

Uebersetzung.

Śamir Jakib, Sohn des Waśkm, hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit diesem . . . . . ., darum dass er ihn erhalten hat seiner Bitte gemäss, und dass er vollenden wird ihn zu erhalten, gemäss den Bitten, mit denen er bei ihm bitten wird, und darum dass er ihn beglückt hat . . . . und dass er ihn befördere mit . . . ., und mit Begnadigung seines Verwandten Jati‘m, des Sohnes Martadm.

13. (Taf. 12.)

Br. Mus. Pl. VIII, no. 12. Bronze-Tafel von ‘Amrân, 12½ Zoll lang und 7½ breit.

1 שׁמר | בן | קרינם | הקני | אלמקה | דה
2 רן | מזנדן | חגן | וקהחו | אלמקה
3 בעל | אום | במשׁאלהו | בכן | תשׁאל |
4 בעמהו | שׁמר | בעד | חדתת | חדתה | ב
5 בית | בן | קרינם | ובדת | מתע | עברה
6 ו | שׁמר | בן | הית | חדתהן | ואלמקה
7 פשׁפת | שׁמר | במשׁאלהו | צריתם | ל
8 אחררהמו | ואחררחהמו | יאדיב |
9 עדי | אום | דערן | דאלו | תורם | מ
10 כלם | בכן | יפקלן | ארבעי | אקדרם
11 ובנה | ללעל | וכין | דן | משׁאלן |
12 יצריתן | בחדף | ידראל | ב
13 ן | יקהמלך | כבר | חלל

Erklärung.

1. שׁמר s. zu 12, 1.

קרינם ist gewiss = قُرَيْن, das auch als arab. Name bei Ibn Duraid S. ٢٠٩ „Kurain ben سَلْمى“ vorkommt; vgl. das. S. ١١٣ die Erklärung der Wurzel, die aber gerade nicht weiter nöthig ist, da

auch bei uns Horn als ein möglicher Eigenname sich fin und das semit. קרן gewöhnlich auf „Stärke" übertragen w Das Wort קרן findet sich übrigens auch im Himjarischen, Wr. Z. 4. Unser קרינם ist Deminutivum wie אשירם 11, 1.

הקני | ח···' | וק' s. zu 1, 3. 4 und 4, 3 fg.

3. בעל | אום s. zu 4, 3.

בכן | תשאל | בעמהו | שמר „womit gebeten hat bei ihm Ša u. s. w." — בכן s. zu 10, 3. — תשאל vermuthlich Stamm von שאל (vgl. Stamm VIII zu 12, 5). — בעמהו s. zu 12. Das Subjekt des Satzes ist שמר.

4. בעד | חדתת | חדתת Da dies in dem Relativsatz als Com ment zu תשאל zu gehören scheint, so denkt man am nächs בעד als Präposition, zumal in dem folgenden חדתת von Gewährung der Bitte wohl die Rede ist. Man kann diese P position gewiss mit dem hebr. בְּעַד vergleichen, da auch die gewöhnlich nach den Verben des Bittens (Betens, Rufens) braucht wird, z. B. Deut. 5, 9. 1 Sam. 7, 5. 9 u. m. dgl. All dings steht בְּעַד dort nur bei Personen, da Jer. 11, 14 diese L art unsicher und statt בְּעַד רָעָתָם wahrscheinlich בְּעֵת zu le ist [1]). Indess wäre jedenfalls der Uebergang aus der Bedeut *ἀμφί*, circa in die causale Bedeutung (wie in die der Int cession) wohl erklärlich (vgl. das griechische *περί* und *ἀμφί*).

חדתת | חדתת Die Wiederholung beider Wörter ist unmögl blosses Versehen oder bedeutungslos, da wir noch sonst in sern Inschriften (vgl. z. B. 14, 9 דרם | דרם) dieselbe Ersch nung antreffen. Es fragt sich nur, ob hier auch eigentlich Sinn der Distribution oder der der Mehrheit ausgedrückt wer soll. Letzterer ist jedoch wahrscheinlicher; denn das חנן Z. 6 scheint doch ein Plural zu sein. Was nun die Bedeut betrifft, so hat es den Anschein, als handle es sich, wegen folgenden בית, um eine Erneuerung am Hause; aber worin Neue bestanden habe, ist nicht klar. Im Hebräischen (חדש חָדַשׁ), sowie auch im Aethiopischen, wird der Stamm von neuerung des Hauses gebraucht, und findet er sich auch im H jarischen im Hifil החדתי bei Fr. LIV, 2.

5. בבית | בן | קרינם (Erneuerung) „an dem Hause des Soh des Kurainm"; mit den letztern Worten ist ohne Zweifel Ša gemeint.

ובדת steht parallel dem חנן Z. 2.

מתע | עבדהו Ein bereits bekanntes Verbum ist מתע = مَتَّعَ perstitem servavit, vgl. oben zu 7, 6. 8.

---

1) S. über diese Stelle unsere phöniz. Studien II, 69. Anm. u. III. Es ist dort die Vermuthung ausgesprochen, dass auch das Hebräische, ähn wie das Phönizische, בעת und בעד promiscue gebraucht hat. (L.)

6. שמר | בן | חית „Sohn des Hait“, wiederum eine neue Bezeichnung für Śamir; ob Hait Name der Mutter oder des Grossvaters ist, bleibt zweifelhaft. Aehnliche Fälle, wo ein anderer Name, als der des Vaters, dem בן beigefügt ist, kommen auch sonst vor, z. B. oben 7, 7. 9.

חדתתן s. zu Z. 4, es scheint zweiter Accus. zu sein, in Beziehung auf was er erhalten worden. Der Form nach ist es Plur. stat. absol. fem., s. zu 29, 5 u. 30, 9.

ואלמקה mit diesem Worte scheint ein neuer Satz zu beginnen.

7. פשפת hat den Anschein, als ob es das bereits bekannte שפת mit vorhergehendem פ und hiermit die Annahme geboten wäre, dass man im Himjarischen sagen konnte: „und was Almakah betrifft, so hat er .....“ Anderseits ist es auch möglich, dass wir פשפת als ein Quadrilitterum anzusehen haben. Sei dem, wie ihm wolle, es ist ein Verbum, das eine Rettung, Erhörung oder Wohlthat ausdrückt, wegen des folgenden

במשאלהו „seiner Bitte gemäss“.

צריתם scheint wieder ein zweites Object zu sein, vgl. Z. 11. 12, wo neben einander משאלן | וצריתן genannt werden und man demnach freilich auch צריתם als Apposition zu במשאלה betrachten könnte. Zur Ermittlung der Bedeutung ist zu vergleichen 4, 11 פצרי; die Wurzel صَرَى bietet die Bedeutungen custodivit, servavit, prohibuit malum ab aliquo, liberavit ab interitu aliquem, also das Substantiv: Behütung; für wen? würde das Folgende sagen.

8. לאחררהמו | ואחררתהמו Wiederum finden wir hier eine jener Zusammenstellungen von Fem. u. Masc. desselben Stammes, wie wir schon einmal 7, 10 (s. das.) zu bemerken Gelegenheit hatten. Es ist vor Allem klar, dass אחרר innerer Plur. und אחררת die Femininbildung mit diesem innern Plur. verbindet. Zunächst könnte man das Aethiopische vergleichen, wo wieder die äussere Pluralendung (und zwar ât) an den innern Plural gehängt wird (vgl. zu אשררן 4, 14), theils wo der innere Plur. nur einen einfachen Begriff ausdrückt, theils bei geographischen Bezeichnungen, wegen der einzelnen Theile (s. Dillmann, äthiop. Gramm. S. 240 fg.). Hier handelt es sich offenbar nicht darum die Pluralität auszudrücken, sondern das Femininum, so dass man annehmen darf, es sollte dem mascul. אחרר das femin. אחררת zur Seite gestellt werden, so dass wir etwas Aehnliches hätten wie im Aethiopischen, wo von dem innern Plur. መዓስብ፡ gebildet wird መዓስባት፡ Wittwen (allerdings daneben dann als Masc. መዓስባን፡), und von አዋልድ፡ Töchter, noch bestimmter als Feminin. አዋልዳት፡, vgl. Dillmann a. a. O. S. 241. Für die Bedeutung liegt am nächsten das arabische

حُرّ plur. أَحْرَار liber (non servus), ingenuus, nobilis,
„für seine Edlen und zwar Männer und Frauen“ [1]).

9. עדי | אום | דֿצרן | דֿאלו s. zu 4, 4.

הֿורם scheint hier nicht Nom. propr., sondern appellativ. zu s. zu 1, 11. 7, 5. 10, 13.

10. Das Ende der Zeile scheint zu מי ergänzt werden zu mü so dass wir mit dem Anfange der nächsten מי:כרם hätten, diesem ist zu vergleichen מוכלן 10, 6, s. das.

בכן | יסקלן s. oben Z. 3 über בכן, das auch Relativpartikel

יסקלן Imperf. 3 Pers. masc., sonst nur noch 17, 7 in כל vorkommend; das Verb. صقل ventilavit, IV multum l riavit terra, also etwa in dem Sinne: einen sehr reichen trag geben, passt 17, 7 und könnte auch hier gelten, wegen folgenden

ארבעי | אקדרם, für das letztere ist zu vergleichen das
قَدْر plur. أَقْدَار mensura, quantitas, pretium rei. ארבעי ist vermuthlich die Zahl vierzig, wie H. G. 1, 10, vgl Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 43 fg. u. 49; sonst haben ארבעם Fr. XXXII [2]), ארבעת weiter unt. 37, 1 u. 31, 2; etwa: „dass es vierzigfachen Ertrag gebe“.

11. ובנהת etwa =ובנהו(?), was wohl möglich wäre.

לגעל [3]) so ist vermuthlich zu lesen, etwa =جُعْل constitu debitumve pro opera pretium, merces (wie auch Verb. in der I u. sonst), was zum Vorhergehenden nicht passen würde.

וכון s. oben zu 1, 8 vgl. 4, 7—8.

דֿן | משאלן | וצריתן, das erste Wörtchen ist gewiss demo Pron., s. zu 1, 2, also „diese Bitte und Bewahrung (?),“ oder „ Bitten etc.“ Man möchte hier freilich eine andere Bedeutung צרית (s. oben Z. 7) wünschen.

12. בחרף s. zu 1, 9. 10, 4 (vgl. auch weiter unt. 14, 5).

ודדאל ist gewiss Wadad-îl zu sprechen und der erste
des Wortes von der radix وَدّ = „lieben“ abzuleiten
Ουάδδηλος in den haurânischen Inschriften, bei Burck

---

1) Ueber das folgende ואריב hat sich O. nicht ausgesprochen, da den ihm zuerst vorgelegenen Photographien nicht zu erkennen war. (L.

2) Hier ist aber nicht, wie Blau (in dieser Zeitschr. XVI, 349) gl מלך ארבעם König der Vierzig, sondern „König der أرباع = der me“, zu übersetzen, s. auch zu 20, 6.

3) Die Copie des Brit. Mus. giebt deutlich לגעל. (L.)

(übersetzt von Gesenius I, 360)[1] = وَدّايل[2] von der auch der bekannte Götzenname وَدّ (وُدّ)[3], vgl. auch ודאב bei Wrede II. Identisch mit der Wurzel وَدّ ist دود, das wir in דָּוִד u. דדכרב Fr. II = Röd. Ṣan. 2) haben (vgl. diese Zeitschr. X, 56); auch אֶלְדָּד und אֱלִידָד sind auf die Wurzel דוד zurückzuführen.

13. בן | יקהמלך „der Sohn des Jaḳihmalik". Der Name ist gewiss zusammengesetzt aus יקה Imperf. von וקה und מלך (wie ישהרמלך Fr. XLVII, יכרבמלך Fr. LVI, 2, 13), und zu übersetzen „den der König erhört". Es ist übrigens bemerkenswerth, dass in Zusammensetzungen bei Nom. pr. das Nun des Imperf. (vgl. יקחן 4, 15) ausfällt.

כבר auch Fr. XLVII, ein Titel (dort des Jaśhurmalik) gewiss, das arab. كبير „edel", vgl. auch weiter unten zu 35, 2.

חלל ist gewiss = خليل amicus, amatus „des Edlen, des Geliebten" (cf. חללם Wr. II, u. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. V, a. a. O.). Beides כבר und חלל sind vermuthlich Epitheta zu ודראל.

Uebersetzung.

Śamir, Sohn des Ḳurain^m, hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit . . . . . ., weil ihn erhört hat Almakah, der Herr von Awâm, gemäss seiner Bitte, womit gebeten hat . . . . . . Śamir für . . . . . Erneuerung an dem Hause des Sohnes des Ḳurain^m und darum dass er gesegnet (erhalten) hat seinen Knecht Śamir, den Sohn Hait's mit Erneuerungen und Almakah . . . . dem Śamir gemäss seiner Bitte (um) Behütung seiner edlen Männer und Frauen . . . . . . nach Awâm . . . . dass er gebe vierzigfachen (?) Ertrag . . . . diese Bitten und Bewahrungen im Jahre des Wadadîl des Sohnes Jaḳihmalik, des Edlen, des Geliebten.

14. (Taf. 13.)

Br. Mus. Pl. X, no. 15. Bronze-Tafel von ʿAmrân. 10 Zoll lang und $7^3/_8$ breit. „This tablet is peculiar for having a rich border, of which the inner portion is a plaited ornament, moulded apparently on wire, or cord; beyond this is a trailing vine stem,

---

1) S. auch Corp. Insc. Graec. no. 4608, bis, und bei Wetzstein, Ausgewählte lat. u. griech. Inschr. in den Trachonen und dem Haurângebirge, S. 363. Wetzstein verweist in Bezug auf unsern Namen auf יְדִידְיָה 2 Sam. 12, 25, ebenso Osiander zu 20, 4. (L.)

2) Oder وَدّيل bei Wetzstein. (L.)

3) S. Krehl a. a. O. S. 61. (L.

with bunches of grapes and leaves. The usual **guttae** ornament within the border at top." 1)

1 ותרם | בן | מרתדם | הקני
2 אלמקת | דהרן | דן | מז
3 נדן | דתנבא | משה
4 רם | בין | חרפנהן
5 בחרף | שמהכרב | ב
6 ן | תבעכרב | בן | חד
7 מת | לדת | נעמת | ותנ
8 עמך | לבני | מרתדם |
9 ושעבהמו

Erklärung.

1. ותרם s. zu 36, 1, es ist dies derselbe Name, der bei Fresnel so oft als Titel (ותר) sich findet, und „Ausgezeichneter" bedeutet (vgl. im hebr. יִתְרוֹ u. יֶתֶר, und die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 58).

בן | מרתדם Ob dies eben der so oft genannte Martad ist, dessen Nachkommenschaft hier in ʿAmrân herrschte, und ob nun dieser Watr gerade sein Sohn, oder ob בן nur im Allgemeinen = Nachkomme zu nehmen ist, muss dahin gestellt bleiben; doch ist es wahrscheinlich, dass hier derselbe wie Z. 8 gemeint ist. Auch sonst kommt בן מרתדם in unsern Inschriften vor, wie 4, 15 und 8, 8.

הקני | וג׳ s. zu 1, 2 fg.

דתנבא vgl. Fr. LV, 5: דן תנבאהו. Um den Sinn zu ermitteln ist zurückzugehen auf نبأ editus, elatus fuit, exiit ex regione, II und IV annuntiavit, V prophetam se gessit; welche Bedeutung aber hierher gehört, ob etwa ankündigen, also „dass angekündigt hatte", bleibt zweifelhaft, da der Sinn des Folgenden zu wenig feststeht.

משהרם Derselbe Stamm שהר findet sich auch in dem nom. pr. ישהרמלך Fr. XLVII; es fragt sich nun, ob mit משהרם die Person bezeichnet und ob dieses Nom. pr. und Subject, oder eine Sache und Accus. ist, etwa in dem Sinne von öffentlich bekannt, also ein öffentliches zuvor gelobtes Geschenk, oder dass die Huldigung eben durch die Inschrift öffentlich angekündigt wird.

4. בין | חרפנהן Wenn Misharm Person wäre, so könnte man versucht sein, בין als den bekannten Ehrennamen zu nehmen, wie dies Wort öfter bei Fresnel gebraucht wird (s. die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 56), und vorausgesetzt, dass חרף Jahr heisst, so liesse sich übersetzen: „der Bajjin dieser zwei Jahre".

1) S. Himyaritic inscriptions S. 4. (L.)

im andern Falle: „zwischen diesen zwei Jahren"; freilich nimmt sich dann das Folgende gar seltsam aus. Daher scheint doch חרף etwas anderes zu bedeuten. Ueber die Endung הן oder נהן vgl. zu 29, 2 u. die II Abhandl.

5. שמהכרב | בחרף s. zu 1, 9. 10, 4. 13, 12. Uebrigens ist der hier genannte Semahkarib und Tubba'karib ein anderer als der 10, 4 erwähnte, da dort der Name des Vaters ein anderer ist; der Vatername lautet hier:

חדמת = حُدْمَة brevis, et parvis passibus incedens.

7. ····· | לדת s. 5, 4. 6, 9. 7, 11. 8, 12. 9, 8. 9.

9. ושעבהמו s. zu 1, 2.

Uebersetzung.

Watr^m, Sohn des Martadm, hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit diesem ......, das er angekündigt hat öffentlich (?) .... im Jahre Samahkarib, des Sohnes Tubba'karib's, des Sohnes des (der) Ḥudmat, dass es lieblich ist und lieblich sein möge den Söhnen Martadm's und ihrem Stamm.

15. (Taf. 14.)

Br. Mus. Pl. XI, no. 17. Bronze-Tafel von 'Amrân, 7 1/4 Zoll lang und 5 1/4 breit.

1	אב··לך | דת | מרתדם |
2	בנת | עננן | הקנית | אלמ
3	קה | דהרן | דן | מזנדן | ד
4	שפתתהו | לופיהמו
5	ולדת | נעמת | ותנ
6	עמן | לבני | מרתדם

Erklärung.

1. אב··לך scheint jedenfalls ein mit מלך zusammengesetzter Eigenname zu sein, vielleicht אבמלך „deren Vater König ist".

דת | מ' „die aus dem Stamme Martadm".

2. עננן | בנת „Tochter des 'Ananân". Dieser Name ist auch bei Fr. XXV als Vater des Samahkarib genannt. Bemerkenswerth ist die dreimalige Wiederholung desselben Radikals; eine solche Formation hätte das Arabische nicht geduldet. Welche Bedeutung von عنّ (obvenit), wie عَنَن apparitio rei, عَنَانٌ Gewölk, hier zu wählen sei, muss dahin gestellt bleiben. — Das Wort בנת ist = بِنْت, vielleicht auch benat gesprochen.

הקנית ganz regelmässiges Femin. zu הקני.

3. s. zu 1, 2 fg.

4. דשפתחהו „welches sie niedergelegt hat", s. besonders 10, 27, 2, und über die Bedeutung 1, 7, vgl. noch zu 29, 3.

לופיהמו s. 9, 5. 11, 5.

5. 6. ....ולדת[1]) s. zu 5, 4. 6, 9. 7, 11. 8, 12. 9, 8. 9. 14, '

Uebersetzung.

Ab...lik, aus der Familie Martadm, die Tochter des ʿAnan hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit diesem .... (sie niedergelegt hat für ihre Erhaltung und darum, dass es wo gegangen ist und wohlgehen möge den Söhnen Martadm's.

16. (Taf. 15.)

Br. Mus. Pl. XII, no. 20. Bronze-Tafel von ʿAmrân, 9½ Z lang und 5¾ breit.

1 ישף | ואחיהו | ובניהמו
2 בנר | כהבם | אדם | בן | מרת
3 דם | הקניו | אלמקה | דהרן | מ
4 זנדן | חגן | וקההמו | אלמק
5 ה | במשאלהו | כיפען | אנש | פג
6 ר | ביתהמו | וחמדו | מקם | אלמ
7 קה | בדת | הופיהמו | בכל | אמל
8 א | שתמלאו | וישתמלאנן | בעמה
9 ר | ול | שעדהמו | נעמתם | ורפי
10 ם | ורצו | אמראהמו | בני | מרתד

Erklärung.

1. ישף Jaśuf von شوف vgl. שוף 7, 8, etwa von der Bedeuta nitentem reddidit, glänzend, geschmückt, s. Ibn Dura S. ٣٤٥.

ובניהמו | ואחיהו wie 9, 1.

אדם | כהבם | בנר ein arabischer Mannesname vom Stamme בנ i scheint nicht vorzukommen; كثب bedeutet nach Ḳâm. = جمع oder اجتمع, und man bildet davon manche Ortsnamen, z. B. كثب ein dem Stamme Ṭajji' gehöriges Wâdi, كثب ein Ort im Gebie dieses Stammes, und كثبان ein Ort بساحل بحر اليمن u. a.

אדם s. zu 11, 3.

מרתדם | בן s. zu 14, 1.

3. 4. הקניו — במשאלהו s. zu 1, 3 fg.

5. כיפען Das כ steht als Conjunction (wie 17, 3: כ | חגן v die frühere Abh. in dieser Ztschr. a. a. O. S. 50. Ḥ. Ġ. 1, 7. durch welche angedeutet wird, dass dieser Satz entweder den

1) O. liest. ובדת; nach der Copie des Br. Mus. ist deutlich ולדת.

halt der Bitte bezeichnet, oder das, worin die Erhörung bestanden, das erstere liegt am nächsten, weil ein Imperf. darauf folgt. יפען ist gewiss Imperf. von ופע = وفع, das zwar nicht als verb., doch als nomen وَفْع aedificium elatum vorkommt, daher für jenes die Bedeutung erhaben sein oder erheben gesichert ist, vgl. das hebr. הוֹפִיעַ; ähnlich يَفَعَ ascendit, يَفَعٌ procerus, collis u. s. f. Hier scheint eine transitive Bedeutung erforderlich zu sein.

אנשׂ scheint das Subject zu sein, es findet sich dies Wort noch 17, 10. 11: כל | אנשׂם | ד und wird wohl = نَاس sein, das ja eben steht für أُنَاس, also = die Leute.

פגר = فَجَرَ fluxit, فَجْر opes, opulentia. Nach Fresnel, Journ. as. Juin 1838, S. 520 wäre فَجْر neuhimj. auch = Hochland, „plateau".

6. ביתהמו Dies mit dem Vorhergehenden würde also etwa aufzufassen sein „dass die Leute den Wohlstand ihres Hauses erheben".

וחמדו | מקם Zunächst ist zu vergleichen 26, 8: וחמ(ד)וחיל | ומקם | אלמקה, ferner stehen auch beide Substantive zusammen 20, 9: במקם | וחיל | אלמקה, sonst finden wir sie noch in Verbindung mit אדן, s. zu 6, 8.

Offenbar steht וחמדו parallel dem הקניו, weil auf jenes eine ähnliche Begründung (בדת) wie sonst immer auf dieses folgt. Man kann daher mit Sicherheit übersetzen: „und sie priesen (lobten, dankten) den Thron (oder die Hoheit?) des Almakah".

בדת | הופיהמו s. zu 1, 5 fg.

7. 8. בכל | אמלא | שׂתמלאו | וישׂתמלאנן | וג' ist eine sehr häufig wiederkehrende Redeweise, z. B.

23, 1: באמלא | שׂתמלא | בעמהו
ib. 4: בכל | אמלא | ישׂתמלאן | בעמהו
27, 5. 6: ושׂתמלא | בעמהו
ib. 10: באמלא | ישׂתמלאן | בעמהו
36, 7: באמלא | שׂתמלא

Die angeführten Stellen geben einen sichern Anhaltspunkt für die Construktion, indem sie zeigen, dass das Subjekt zu dem Verbum שׂתמלא (resp. Imperf.) eben die sprechende Person, das Subjekt der ganzen Inschrift ist, daher hier die Plurale. Unzweifelhaft ist ferner, dass באמלא noch von dem vorhergehenden Verbum הופיהמו, הופיחו regiert ist, wie auch 23, 4 von הופין, vermuthlich auch 36, 7; während an andern Stellen dafür verwandte Verben stehen, von denen באמלא abhängt. Da nun באמלא auf den vorhergehenden Satz hinweist, so müssen die beigefügten Verba desselben Stammes als hinzugetretene Relativsätze aufzufassen sein. Was nun die Bedeutung betrifft, so kommt מלא auch sonst im Himjarischen vor,

z. B. Fr. LV, 2 und LVI, 3 in der Form מלא, wo es ohne Zweifel um Erfüllung von Bitten handelt; ferne zu beachten, dass 12, 5 fast dieselbe Phrase ist, nur statt das Verb. שאל:

ובדת | יתאן | הופינחו | במשאל | ישתאלן | בעמהו

Daher wird man es auch hier in ähnlichem Sinne zu deuter ben: füllen = erfüllen, auf welchen auch ganz besonders Hebräische hinführt, das die beiden Stämme שאל und מלא, das Himjarische, kennt und in Verbindung bringt, z. B. Ps. 2(יְמַלֵּא יְהוָה כָּל־מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ. Vom Arabischen liesse sich die Bedeutung „helfen" gewinnen, die den Formen I, III un zukommt; daher תַּמְלָא „sich gegenseitig helfen", vgl. . 16, 10. Somit ist die Bedeutung „erfüllen", namentlich die I die wahrscheinlichste, um so mehr da שאל ähnlich mit יו construirt ist. Wie stellt sich aber diese Bedeutung näher? Substantiv, das wohl als ein innerer Plural zu betrachten scheint zu bedeuten: „Erfüllungen" (oder vielleicht B um Erfüllungen, Erfüllungen von Bitten); das Verbum der X I hat hier sicher die Bedeutung: um Etwas bitten, was der fache Stamm besagt, also: „um Erfüllung, Erhörung bitten" arabisch: استملى, استعان u. s. f. und äthiop.: አስተምሕ Demnach wäre zu übersetzen: „darum dass er sie erhalte d Erfüllungen, um die sie gebeten haben und noch bitten wer Zu beachten ist nur noch, dass bei dem Imperf. ישתמלאנן d Plur. doppeltes נן verlangt. — Wegen בעמהו vgl. 12, 6. 13

9. לו | שעדהמו | כ׳ | ור׳ „um sie zu beglücken (oder: dass e beglücke) mit Wohlergehen und Erhaltung", s. zu 6, 4. — מ (vgl. Cr. I, 4) ist Substant. oder nom. verb., wie das folg ור־ים nom. verb. mit der Mimation, s. לופים 11, 11.

10. ורצו | אמארהמו | בני | מרתד[1] „und mit Begnadigung i Männer der Söhne Martad's" (hier ohne schliessendes m, weil Raum fehlte), s. zu 5, 4. 7, 10. 8, 10. 9, 10. 10, 10. 11 12, 9.

Uebersetzung.

Jaśuf und seine Brüder und ihre Söhne, die Söhne des K Âdam, des Sohnes Martadm, haben gehuldigt dem Almakah Hirrân mit ...., darum dass sie erhöret hat Almakah, von ihnen gethanen Bitte gemäss, (so) dass die Leute erh den Wohlstand ihres Hauses, und sie haben gepriesen den (Thr des Almakah, darum dass er sie erhalten durch Erfüllung Bitten, um welche sie gebeten haben und bitten werden

1) In der Copie des Br. Mus., sowie nach der Photographie von Pl steht מריד, es ist aber ohne Zweifel מרתד zu lesen. Der zweite Ring ת mag nicht ganz deutlich sein. (L.)

ihm?), und dass er sie beglücke mit Wohlergehen und Erhaltung und Begnadigung ihrer Männer, der Söhne Marṯad's.

17. (Taf. 16.)

Br. Mus. Pl. XI, no. 18. Bronze-Tafel aus ʿAmrân, 9 Zoll lang und $4^3/_4$ breit.

1 אשׂעד | פוקמן | עבד | בן |
2 מרתׄדם | הקני | אלמקח | ד̄
3 הרן | מזנדן | חגן | כוקה
4 חו | במשׂאלהו | לׄופיתמו
5 ול | וזפהמו | אולדם | א
6 ד̄כרום | הנאם | ול | וזפה
7 מו | אתׄמרם | ואפקׄלם | וו
8 פי | אבעל | ביתהמו | ול | גי
9 בהמו | בן | חרי | ולשׂן | ומ
10 עצׂו | והרם | ושׂצר | כל |
11 אנשׂם | ד̄ישׂצין | בהמ
12 ו | בעׄיר | צדקס

Erklärung.

אשׂעד Elativ von שׂעד = أَسْعَدُ d. i. „der Glückliche", bei Ibn Duraid S. ٣٩٧ أَسْعَد الخَيْر. Der Namen Asʿad ist ein bekannter himjarischer Königsname, der eigentliche Name des Abûkarib, s. Abulfeda S. 116, Z. 3 v. u., Caussin a. a. O. I, S. 90. أسعد بن همّام s. Wüstenfeld, Reg. S. 87.

פוקמן eine eigenthümliche Form; zunächst ein فَوْعَل (cf. דושׂם Wr. Z. 2 u. 3) mit der angehängten Endung ân; vermuthlich von فقم in der Bedeutung valde alacer, laetus fuit, dann copiosae (eigentl. graves) fuerunt opes; فقِم prudens, qui adversarios vincit, geht von demselben Grundbegriffe aus.

עבד Es scheint auffallend, dass noch ein dritter Name hier vorkommt. Allerdings findet sich عبد (wie تيم) oft allein als Name, s. Ibn Duraid S. 56. 69. 243. 244, wo es sicher Abkürzung aus عبد الله u. s. w. ist; aber ist es denn überhaupt wahrscheinlich, dass solche Namen gehäuft werden, von denen keiner eine كنية ist? Vielleicht aber ist עבד mehr appellativ zu fassen, indem sich Asʿad als Knecht seines Gottes bekennt, während עבד im Sinne von Knecht, d. h. Sklave schwerlich hier am Orte ist, da ein Sklave wohl keine Weihinschrift angeheftet hat.

2. **בן | מרתׄדם** s. zu 14, 1.

3. **חגן | כ׳** Während sonst immer חגן allein steht, folgt hier noch

ein כ, ein Beweis, dass חגן erst allmälig seine nominelle Bedeutung verloren hat, weil es ursprünglich gewiss mit folgender Partikel oder wenigstens mit einem Relativzeichen gebraucht wurde, vgl. חג | דת 1, 4. Fr. LV, 3. 4. Ueber den Gebrauch von כ als Partikel mit einem Verbum s. zu 16, 5. Wenn man aber sonst bei diesem Gebrauch des כ die Auffassung gelten lässt, dass etwa ein Relativum ausgefallen sei, also = dem hebr. כְּ für כַּאֲשֶׁר, im Himjarischen = כדת, so ist dies hier unmöglich, indem eben כ an der Stelle einer Relativpartikel steht; also offenbar noch viel mehr als die nachbiblische Synagogalpoesie des Pijût (s. Zunz, die Synagogalpoesie des Mittelalters S. 121. 381 fg.) gestattet. Ob man indessen einen solchen Gebrauch eine Vergewaltigung der Sprache nennen kann, wenn man denselben wahrnimmt bei einer Sprache, die sonst soviel ursprüngliche Kraft und Frische bewahrt hat, ist denn doch die Frage (s. Delitzsch, die Psalmen II, S. 514). Liegt denn nicht eine Tendenz Conjunction zu werden eben schon in כַּאֲשֶׁר und noch mehr in dem promiscue als Präposition und Conjunction gebrauchten כְּמוֹ?

4. במשׂאלהו s. zu 1, 4. 4, 3.

לופיהמו „zu ihrer Erhaltung", vgl. 9, 5. 11, 5. 15, 3. Der Plural an unserer Stelle ist auf die Familie zu beziehen.

5. ול | וזפהמו „und sie zu fördern" s. zu 12, 8.

6. אולדם | אדכרום | הנאם s. über אולדם zu 10, 10 u. 18, 8, an ersterer Stelle finden wir אדכרם | אולדם, an letzterer | אדלדם הנאם, während hier beide Redeweisen vereinigt sind. Bemerkenswerth ist die volle Schreibung in אדכרום, was beweist, dass die Mimation wenigstens meistentheils ûm ausgesprochen wurde, und wie es scheint ohne Casusunterschied, da doch hier offenbar das Wort אדכרום im Accusativ steht; vgl. auch אתמרם Cr. frag. I, 8. — הנאם s. zu 9, 6 wahrscheinlich = tüchtig, gesund.

7. ול | וזפהמו | אתמרם | ואפקלם „und sie zu fördern mit Früchten" s. üb. אתמרם zu 9, 6. — אפקלם, von פקל, das sonst nur noch als Verbum vorhanden in יפקלן 13, 10; es kann nur das arab. أَفْقَلَ „multum luxuriavit terra" verglichen werden, also als Nomen etwa „reicher Ertrag".

8. ורפי | אבעל | כיתהמו „und zur (das ל ist zu suppliren) Erhaltung der Herren des Hauses"; ob nun dieses בית den Tempel, oder das die Stadt schützende Schloss, oder endlich das Haus mit אבעל „den Familienhäuptern" bezeichnet, muss dahin gestellt bleiben. Ueber die ganze Phrase vgl. 31, 2. 36, 5 u. Fr. XLV, s. auch 10, 6.

9. ול | גיבהמו ist gewiss ein dem לוזפהמו und ורפי paralleler Infinitiv mit Suffix des Objects. Vergleicht man II. von جاب Rad. جيب, secuit, fidit, dilatavit, so giebt dies keinen

passenden Sinn; dagegen passt das fast identische جوب, das IV die Bedeutung hat: responsum reddidit, annuit, concessit, mit dem Accus. der Person, also „um ihnen zu gewähren".

חרי | בן ist höchst wahrscheinlich ein Eigenname. Die Wurzel حرى bedeutet decrevit, deminutus fuit, aber حَر und حَرِىّ conveniens, dignus [1]).

9—12. | ולשן | ומ׳ | וח׳ | וש׳ Bei dieser schwer verständlichen Stelle ist es am wahrscheinlichsten, dass לשן einen dem לוזפהמו und לניבהמו parallelen Infinitiv einleitet und dass sowohl שן, als מעצו, חרם und שצר nomina verbalia sind, deren Object dann אנשם | כל ist, an das sich das übrige שצין | די vollends als Relativsatz anschliesst.

9. שן [2])=سن acuit, formavit, momordit, dentes fregit? oder sollte am Ende in dem Worte לשן doch لسان stecken?

10. מעצו Die Lesung dieses Wortes dürfte kaum angefochten wer-

---

1) An diese Bedeutung anknüpfend könnte man חרי | בן mit dem syr. ܒܪ ܚܐܪܐ, das wir auch im Palmyrenischen: בר חירא (s. diese Zeitschr. XVIII, S. 91) gefunden, vergleichen und auf אשער, den Weihenden, beziehen, wie wir oft in unsern Inschriften eine solche Umschreibung des Subjects angetroffen haben. Vgl. auch حُرّ nobilis und oben zu 13, 8. (L.)

2) Bei der grossen Schwierigkeit, welche diese Worte bieten, sei es gestattet, eine Vermuthung auszusprechen. Wir glauben, es ist von Z. 9 bis zu Ende ein Fluch ausgesprochen gegen alle Feinde des Weihenden und seines Stammes, und zwar beginnt er mit dem Worte ולשן, das allerdings von سنّ dentes fregit abzuleiten ist, ganz so wie das biblische שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ „der Frevler Zähne zerbrichst du" Ps. 3, 8. — מעצו mag man mit Os. von عضّ „Schaden zufügen" (nom. act. عَضّو) ableiten. — חרם hat schon Os. mit هَرِم decrepitus fuit verglichen. — ושצר kann nur Saphelform, von der noch späterhin in unsern Inschriften die Rede sein wird, von צר (hebr. צָרַר) sein, wovon wir .31, 5 das Nomen צרהמו „ihre Feinde" finden: wie denn überhaupt die dortige Stelle: ולוצע | ותבר | ומנע | ואחרן | צרהמו | ושנהמו (, zur Demüthigung, Abwehr, Fernhaltung und Zurückhaltung ihrer Feinde und Hasser") viele Aehnlichkeit mit der unsrigen hat. Endlich ist auch Z. 11 דישצין nur von שצי (שצא) chald. „vernichten, ausrotten" abzuleiten, und dies passt auch sehr gut zu 18, 10 ושצי | שנאם und 20, 7 וקרב | ודחק | שנאם | ושצי „den Feind zu vernichten" (den nahen und fernen). Das Ganze würde demnach zu übersetzen sein „dass er (Almakah) zerbreche, schädige, schwäche und befehde alle Leute, welche sie ungerechter Weise vernichten (möchten)". Soviel mag an diesem Orte zur Erklärung genügen. (L.)

den, wenn auch das צּ hier eine etwas andere Gestalt hat. Es kann aber מעצּר kaum etwas anderes als ein nomen vom Stamme عضو sein. عضا separavit, also etwa „Theilung“? oder man leite es von عظا noxa affecit, nocuit ab.

הרם = هرم decrepitus fuit, II decrepitum, debilem reddidit. (Ferner liegt هَرِمٌ, هُرْمَانٌ intellectus, mens.)

ושצּר eine einfache Wurzel שצּר kommt im Arabischen nicht vor, auch das Hebräische bietet nichts dem Aehnliches, wie überhaupt kein ض nach س oder ش, sowenig wie ص nach س vorkommt.

11. כל | אנשם | דישצין | בהמו „alle Leute, die sich .... an ihnen“. Offenbar ist ישצין Imperf. zu שצי 13, 10. 20, 7 in der Verbindung mit שנאם; aber wenn man es mit dem arab. شصا vergleicht, so bietet dies keine passende Bedeutung; besser jedoch passt شصو calamitas, adversitas, daher vielleicht „sich feindselig gegen Einen erheben“, so dass hier über die Feinde ein Fluch ausgesprochen würde.

12. בעֿיר | צדקם vielleicht = بِغَيْرِ صدقم „ohne Heil“ (Gerechtigkeit). Ein Zeichen, wie wir es in בעֿיר antreffen und das wir = غ betrachten, haben wir schon oben 4, 10 (letztes Wort der Zeile) gefunden, s. daselbst. צדקם s. zu 6, 5. 8, 7. 12, 7.

Uebersetzung.

As'ad Faukamân 'Abd, der Sohn Martadm's, hat gehuldigt dem Almakah mit ....., darum dass er ihn erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, dass er sie erhalte und segne mit Kindern, männlich gesunden, und sie segne mit Früchten und reichem Ertrag und erhalte die Herren ihres Hauses und dass er ihnen willfahre .... und dass er ...... und Trennung und Schwächung und ...... aller Leute, die sich wider sie feindselig erheben, ohne Gerechtigkeit (Heil?).

18. (Taf. 17.)

Br. Mus. Pl. XI, no. 19. Bronze-Tafel von 'Amrân, 8 Zoll lang und 5 breit.

1 לחיעתת | ובניהו | תובאל | וא
2 חיהו | ובניהמו | בכר | והרן | א
3 דם | בני | מרתדם | הקניו | אלמקה
4 ר | דהרן | חגן | וקהמו | במשאלה
5 ר | דן | מזנדן | לקבלי | אצף | יעב
6 רן | זרע | לעלם | ילדן | ווקההמ
7 ו | אלמקהו | להות | מזנדן | ול
8 ותא | אלמקהו | שעדהמו | אדכרם

9 הנאם | ול | ופי | גרבתחמו | ול
10 ציבחמי | בן | נצע | ושצי | שנאם | ר
11 לדת | נעמת | ותנעמן | לבן | והרן

Erklärung.

1. לחיעתת Wenn auch das 3te Zeichen in diesem Worte etwas kurz ist und man versucht wäre es zu ם zu ergänzen, so zeigt doch die Gemme weiter unt. 35, d (s. Himyaritic inscr. Pl. XVIII no. 41), dass der Name nur לחיעתת lauten kann [1]).

ובניהו Diese Söhne sind gewiss die folgenden Ṭaubîl und seine Brüder, so dass von den Söhnen etwa nur der älteste ausdrücklich bezeichnet ist.

תובאל wiederum ein mit אל zusammengesetzter Eigenname; der erste Theil desselben תוב ist = ثُوب ein Stamm, den wir auch Ḥ. Ġ. 1, 7 (כתובהו) und 10, 9. 27, 8. Fr. LVI, 11 (התב) wiederfinden. Es ist bei תוב vielleicht ثُوبٌ praesidium, clientela zu vergleichen, oder auch ثواب Lohn u. s. w., wie denn auch Gott sich Abrahams Lohn nennt [2]); also תובאל „dessen Schutz Gott ist", vgl. das nom. propr. ثُوبٌ Wüstenfeld a. a. O. S. 452 ثُوْبَانُ ibid.

ואחיהו [3]) s. oben 1, 1. 9, 1.

ובניהמו die Söhne des Ṭaubîl, also Enkel des Lahai'aṭat.

בנו | והרן Diese Lesung ist zumal nach Z. 11 ganz unzweifelhaft. Zu והרן ist zu vergleichen وَهَّمَ I. II conjecit hominem in rem ex qua exire non posset, conturbavit eum in oratione redegitque ut attonitus esset. Partic. X: certus de aliqua re eamque exploratam habens. وَهْرٌ Hitze des Bodens, die Dunstspiegelung erzeugt, wird von Ibn Duraid S. 120 als himjarisches Wort bezeichnet, vgl. Freytag lex. arab. IV, 510.

---

1) Zur Erklärung dieses Nom. pr. hat Osiander nichts hinzugefügt. Nach unserer Bemerkung oben S. 180 Anm. 3 kann wohl kein Zweifel sein, dass der letzte Theil des Nom. pr. עתת eine Verkürzung von עתתר ist; ob man das erste לחי mit dem äthiop. ለሐየ: pulcher vergleichen mag, da das arab. لَحَى reprehendit, traduxit oder لِحْيَة barba nicht passen will, oder ob das Wort anderswie abzuleiten ist, wollen wir dahingestellt sein lassen. (L.)

2) Es soll wohl heissen „Abraham's Schutz", mit Beziehung auf die Stelle 1 Mos. 15, 1: „fürchte dich nicht, Abraham, ich bin dir ein Schutz (Schild), dein Lohn wird sehr gross sein". (L.)

3) In der Copie des Br. Mus. steht irrthümlich ואחידהו, in der Photographie von Playfair ist ein ח mit Sicherheit zu erkennen. (L.)

אדם ist Laḳab, wie 11, 3. 16, 2.

בני | מרתדם also auch hier wieder derselbe Stamm; das בני b zieht sich wohl nicht allein auf die letzten Namen, sondern auf al vorangehende Personen.

הקניו | א' s. zu 1, 2. 3; hier: Almakahu[1]), ebenso Z. 7. 8 u.

4. חגן | וק' | במ' | s. zu 1, 4. 4, 3 fg.

5. דן | מזנדן Diese Worte stehen merkwürdigerweise hier nic an dem gewöhnlichen Orte, sondern erst nach dem begründe Satze, in den sie schwerlich hineingehören, ebenso wenig wie den vorangehenden, so dass dieser durch einen Zwischensatz g theilt wäre. Der Sinn ist vielleicht dieser: (und zwar hat gehuldigt oder geschenkt) diese Musnadun, worauf dann e die speciellere Begründung im Folgenden kommt. Doch ist nach Z. 7 wahrscheinlich, dass דן | מזנדן hier zu וקההמו construiren sei.

לקבלי = لقبل 7, 3. 8, 2, ebenfalls Causalpartikel, Pluralfo wie עדי.

אצף so scheint gelesen werden zu müssen, doch ist der Sinn klar, da אצף kein arab. Stamm ist.

יעברן Imperf. III pers. Sing. masc. von עבר, zu vergleichen عَبَرَ transiit, wie im hebr. עָבַר, auch abiit, discess welche Bedeutung aber passen soll, lässt sich nicht bestimm Vgl. auch noch zu 26, 7.

6. זרע = arab. زَرْعٌ semen, auch Nachkommenschaft, im Hebräischen, wozu auch das folgende ילדן passen würde. I darauf Folgende ist schwer zu lesen[2]).

ילדן Imperf. III Sing. masc. von ולד (وَلَدَ), das dann freilich I in der auch arab. möglichen Bedeutung „erzeugen“ stände.

ויקההמו | א' „und es hat sie erhört Almakahu“.

להוית | מזנדן so ist offenbar zu lesen und kaum anders zu klären, als durch لُهْوَةٌ donum, munus (donum praestanti

1) In der II. Abh. spricht der Vf. ausführlicher über diese Gottheit, zieht auch aus der hier vorkommenden Endung den Schluss, dass die früh Annahme, אלמקה sei Fem., unbegründet ist. Wegen des Verb., das hier Plur. steht, kann man nicht אלמקהו „seine Alm.“ wie z. B. שמשהו (weit hin 31, 2) übersetzen. (L.)

2) Nach der Copie des Br. Mus. scheint man לעלם lesen zu könn obgleich das erste ל nicht ganz die gewöhnliche Form hat. Das arabische لم passt auch in den Zusammenhang; freilich müsste die Auffassung des folgend Wortes etwas modificirt werden. (L.)

mum) vermuthlich von لها = delectari. Dieses לחות besteht aber offenbar aus מזנדן, es fragt sich nur, ob dies der Gegenstand ist, um dessentwillen sie erhört wurden, oder der ihnen durch Erhörung zu Theil wurde, oder in Beziehung auf den sie erhört wurden [1]).

ולורתא s. zu 6, 6. 7. 12, 4 „dass vollende (erfülle) Almakahu ihre Beglückung (שעדהמו s. 11, 10 fg. 16, 8) mit männlichen Kindern (אדכרם s. 10, 10. 17, 6)".

9. אנאם „gesunden", vgl. 9, 6. 17, 6, wodurch auch die Lesung hier gesichert ist.

ולפי „und zur Erhaltung" s. 17, 7.

גרבתהמו vielleicht = جَرِيبَة arvum, campus consitus, vgl. 20, 4.

10. ולציבתהמו so scheint gelesen werden zu müssen [2]), von صاب (med. و), صيب „contigit scopum sagitta", ebenso med. ى; andere Bedeutungen s. Lex.

בן | נצע vermuthlich Eigenname, aber in welcher Verbindung es steht, ist nicht klar. Eine ganz ähnliche Phrase treffen wir auch 20, 7: מודדם | בן | נצע, wo es also in Beziehung zu einem andern nom. propr. Muwaddad steht, s. das.

ושצי | שנאם vgl. 20, 7. שצי ist ohne Zweifel Infin., vgl. zu 17, 11 [3]) vielleicht ist es auch von ל abhängig. — שנאם wahrscheinlich von שנא d. h. شنئ (= שָׂנֵא) hassen, etwa Partic. = شانئ „und zur Befehdung (?) des Feindes".

ולדת | נעמת s. zu 5, 4 fg.

Uebersetzung.

Laḥai'atat und seine Söhne Ṯaub'îl und sein Bruder und ihre Söhne, die Söhne des Wahrân Âdam, die Söhne Marṯadm's, haben gehuldigt dem Almakahu, dem Herrn von Hirrân, weil er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte mit diesen . . . . erzeugen wird und Almakahu sie erhört hat mit Geschenk von . . . . . und dass Almakahu vollende ihre Beglückung mit gesunden männlichen Kindern und dass er erhalte ihre Fluren und . . . . und der Sohn des Naḍa' und zur Befehdung (Heimsuchung) des Feindes und dass es wohl ist und wohl gehen möge dem Sohne des Wahrân.

---

1) Nach Baiḍâwî zu Sur. 21, 17 soll اللهو soviel als الولد oder الزوجة bedeuten.

2) Nach der Copie des Br. Mus. sieht der erste Buchstabe der Z. 10 eher einem כ ähnlich, als einem צ. (L.)

3) s. unsere Bemerkungen S. 215. Anm. 2. (L.)

19. (Taf. 18.)

Br. Mus. Pl. XIII. no. 23. Bronze-Tafel von ʿAmrân, $6^1/_4$ Zoll lang, $3^5/_8$ breit.

1 והבם | ואחהו | ב
2 נו | כלבת | הקניו
3 אלמקה | דהרן | ד
4 ן | מזנדן | חגן
5 וקההו | במשאל
6 הו | לופיחמו | ו
7 ל | שעדהמו | נעמתם |

Erklärung.

1. והבם in der Zusammensetzung haben wir והב in dem nom. pr. וחבאל 32, 3, ähnlich wie עבדם in der Verbindung עבד wird. In arab. Personennamen ist وَهْب sehr häufig, s. Ibn Duraid.
ואחהו „und sein Bruder“, ebenso Fr. LV, 7.

2. כלבת | בנו „die Söhne des Kalbah“, vermuthlich ein männlicher Personenname; der Name כלבת ist auch im Arabischen gewöhnlich, s. ابو كَلْبَة Ibn Duraid S. ۲۱۳, wo es ein weiblicher Name zu sein scheint, ebenso Wüstenfeld a. a. O. S. 266.

3—4. 5. הק׳ | א׳ | ד׳ | וג׳ s. zu 1, 1 fg. Bemerkenswerth ist hier das incorrekte וקההו, statt וקהחמו.

6. לופיהמו wie 9, 5 u. s. f.

7. נעמתם | ולש׳ = 16, 9. Es fragt sich nur, ob diese Zweckbestimmung dem vorhergehenden Causalsatz parallel steht und als weiterer Grund der Huldigung aufzufassen ist (was nach Analogie der andern Inschriften das Wahrscheinlichere), oder ob es von dem vorhergehenden וקההו abhängig ist und ausspricht, worin die Erhörung bestand.

Uebersetzung.

Wahb^m und sein Bruder, die Söhne des Kalbah, haben gehuldigt dem Almakah von Hirrân mit diesem ....., weil er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte sie zu erhalten und sie zu beglücken mit Wohlergehen.

20. (Taf. 19.)

Br. Mus. Pl. XIV, no. 27. Fragment einer Bronze-Tafel von ʿAmrân, $7^7/_{10}$ Zoll lang und $8^1/_2$ breit.

1 ופיהמו | לן | דתאול | עדי | הגרן | עמרן | לשו
2 ען | ורתחהו | קשבת | דת | מרתדם | ובן | דת
3 אקניתן | לאחר | ול | ותא | אלמקהו | דה
4 רן | חמר | עבדהו | מהדדם | ופי | גרבהו | ו
5 חצי | ורצו | אורתהו | בני | מרתדם | ושעבה

6 מו | בכלם | רבען | דעמרן | ול | חרין | עבדה
7 ו | מודדם | בן | נצע | ושצי | שנאם | דרח
8 ק | וקרב | ולדת | נעמת | וחנעמן | לאדמהו
9 בני | אשיב | במקם | וחיל | אלמקהו | דהרן

Erklärung.

1. Die Inschrift hatte sicher schon einen ziemlich langen Verlauf, der hier fehlt; denn gewiss gingen die üblichen Aussagen der Weihe an Almakah voraus. Zunächst begann wohl die Weiheinschrift mit dem Subjecte מודדם | בן | נצע (vgl. Z. 7), darauf folgte die Begründung, wahrscheinlich mit חנן u. s. f., während wir Z. 1 bereits bei den Finalsätzen sind.

ופיהמו ist sicher von einem fehlenden ל abhängig, vgl. z. B. 19, 6. Das Folgende ist nicht mit Sicherheit zu lesen [1]).

עדי | הגרן | עמרן vielleicht „b i s z u r S t a d t ʿA m r â n“ zu übersetzen; möglich ist auch die Auffassung עדי = „f ü r“ wie 9, 7. 11, 7. — הגרן mag ebensowohl heissen „u n s e r e Stadt“, als es auch Plur. („Städte“) bedeuten kann, s. zu 34, 3 u. vgl. Fr. LIV, 3 und die frühere Abhandl. in dieser Zeitschr. X, 70. — Ueber עמרן s. zu 1, 2 u. hier Z. 6.

לשוען s. zu 8, 7, es steht dort שוע insofern in ähnlicher Verbindung wie hier, als es zur Bezeichnung von Verwandten gebraucht wird: שוע | מראהמו | יפרע, und hier ורתהו, wenn auch die Bedeutung dunkel ist; ob vielleicht an das äthiop. ሠውዐ: o p f e r n zu denken ist? Die Form לשוען ist ähnlich ein Inf. wie לחרין Z. 6.

2. ורתהו offenbar ein Nomen appellat. und zwar eigentlich femininum, das als Apposit. des folgenden Nom. propr. קשבת u. s. w. gehört, wie Z. 5. אורתהו das folgende בני | מרתדם einleitet. Es ist aber sicherlich ורתת fem. singul. zu masc. plur. אורת. Was nun die Bedeutung betrifft, so hat die radix keine andere als das hebr. ירש E r b e, es kann also kein Zweifel sein — auch des Suffixes wegen — dass damit nichts anderes als „seine Erben“ und „seine Erbin“ oder „die nächsten erbberechtigten Verwandten“ bezeichnet sind.

קשבת ein sonst im Arabischen nicht vorkommender Eigenname, doch ist die Wurzel قشب wohl bekannt: m i s c u i t u. s. w.; daher ein Nom. pr. nicht unmöglich.

דת | מרתדם s. 15, 1 = „aus dem Stamm Martad^m.“

3. ובן | דת | אקניתן | לאחר „und den Sohn derjenigen, der . . . .“ Aller Wahrscheinlichkeit nach ist doch hier an die vorhergehende Kaśabah eine andere männliche Person angereiht, die bezeichnet ist als der Sohn der . . . . . ., also mit näherer Angabe seiner

---

1) Nach der Copie des Br. Museums steht deutlich לן | דתאול. (L.)

Mutter, welche genannt wird: אקניהן | דת. Dies erinnert an den bekannten Stamm קני, der sonst gewöhnlich als causat. erscheint, aber auch im einfachen Stamm 26, 6 und dort vermuthlich in der Bedeutung „besitzen", daher auch als nomen קני 10, 8. 29, 7; Fr. XI, 3. Davon ein Plur. in der Form אקני und aus dieser Form scheint nun dieses אקניהן gebildet zu sein und zwar wie auch sonst solche innere Plur. mit Femin.-Endung vorkommen, wie 13, 8: אחררת, neben אחרר (s. zur St.); hier aber steht nicht bloss die Endung ת, sondern תן, was möglicherweise ein Dual sein könnte, oder doppelte Pluralform, s. zu 13, 6: חדרתן und 30, 6.

לאחר Wie dies zu deuten und zu verbinden sei, ist nicht klar. Das Wort אחר kommt auch sonst vor, z. B. ואחרן 31, 5. 35, 1 (vgl. auch האחרו 10, 5). An unserer Stelle liegt am nächsten es zu nehmen = آخَر „ein Anderer", also „für einen Andern", vielleicht zu übersetzen „die Herrin der einem Andern zufallenden Besitzthümer". Die Sache wäre also zu denken, indem Muwaddad selbst keinen Nachkommen hatte, auf welchen seine Güter übergingen, sondern eine Seitenverwandte, die Kaśabah, seine Erbin würde, also die evenduelle Besitzerin der einem Andern zufallenden Güter war. Freilich könnte auch לאחר zum Folgenden gehören und als Verbum dem ותא | ול parallel stehen, also „zu verlängern und zu vollenden."

ול | ותא | א' | ד'ה' Vergleicht man die verschiedenen entsprechenden mit לותא oder ליתאן u. s. f. eingeleiteten Stellen 6, 6. 7, 23, 2, 3. 12, 4. 27, 9. 36, 8 (wozu auch das Fragment 5, 3. 4 gerechnet werden könnte), so ist es das Wahrscheinlichste, dass von dem Final-Infinitiv abhängt ein Infinitiv חמר, entsprechend dem הופין | עבדהו 12, 4. 23, 3, dem שעד 6, 6 oder dem צדק 27, 9, das wohl ähnliche Bedeutung hat. Das genannte חמר in unserer Stelle müsste dann einen dem שעד und den andern erwähnten Verben ähnlichen Sinn haben und wie jenes 7, 10. 8, 10 ff. 9, 5. 10 und besonders 16, 9 (oder wie das synonyme וזף 12, 8. 17, 6—8) einen doppelten Accusativ regieren, also erstens den Accusat. der Person עבדהו | מודום und zweitens den Accusat. der Sache, und zwar a) ופי | גרבהו (vgl. besonders 16, 9) b) וחצי c) (oder b. und c. zusammen) ורצו, worauf dann | ול חרין wieder dem ותא | ול coordinirt wäre. Es scheint zwar diese Construction etwas schleppend, dürfte jedoch dem Styl dieser Inschriften entsprechen. Was nun die Bedeutung von חמר betrifft, so findet sich dieses Wort noch einmal 35, 1: חמרי und das. Z. 6: חמרנם, an dieser Stelle neben מצדקם. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich kein klarer Sinn, insofern צדק auch beglücken bedeuten muss. Vergleicht man חמר mit dem arab. خمر operuit, texit, abdidit, so könnte man daraus

die Bedeutung **beschützen, bewahren, beständig in Etwas erhalten** entwickeln. Am passendsten jedoch ist: IV **donavit aliquem re, compotem, possessorem fecit**, wozu sehr gut stimmt: X **servum sibi fecit**, was ausdrücklich als jamanisch bezeichnet wird. Demnach könnte man übersetzen: „**dass vollende Almakahu, der von Hirrân, die Segnung** (Beschenkung) **seines Knechtes Muwaddad**m **mit** Erhaltung seines ..... und mit ....“ etc.

4. עבדהו s. zu 7, 6. 9. 8, 8. 13, 5.

מודדם vermuthlich = مودّد vom Stamme ودّ [1]), von dem freilich das Arabische keinen II Stamm bildet. מודדם also = der **Geliebte**; ohne Zweifel ist dem auch entsprechend ודדאל (s. oben 13, 10) „den Gott liebt“ vgl. יְדִידְיָה, und einen ähnlichen Sinn hat auch unser Eigenname. Mit diesem מודדם kann man auch das Nom. pr. fem. יְדִידָה (2 Kön. 22, 1) und der Form nach einigermassen מֵידָד (4 Mos. 11, 26. 27) vergleichen. Auch das Arabische hat wie das Hebräische beide Wurzeln ודד und דוד (cf. ודכרב).

ופי|גרבהו Diese Lesart steht durch Vergleichung von 18, 9: ול|ופי|גרבתהמו fest. Vielleicht haben wir in גרבהו das Collectiv, während dort das nom. unitat. steht; jedenfalls ist der Sinn **arvum, campus consitus** nicht unpassend; also: „mit Erhaltung seiner Fluren“.

5. ורחצי Das dritte Zeichen in diesem Worte ist, wie 6, 1, ohne Zweifel = ص, und חצי = حصى **vestigium impressit, signavit, II praetexit**, das hier ganz passend ist.

ורצו|א'|ב' „und mit Begnadigung seiner Erben“, der Söhne Marṯadm's; über die Phrase רצו u. s. w. s. zu 7, 10.

אורחהו Dies Wort steht hier zum ersten Mal statt des sonst gewöhnlichern אמראהמו, s. zu Z. 2, vermuthlich weil er keine näheren Verwandten oder wenigstens Nachkommen hatte, sondern Seitenverwandte, die auch, wie aus Z. 2 hervorgeht, zur Familie Marṯad gehörten.

6. בני|מ'|ושעבחמו|בכלם Dass die letzten zwei Wörter in Beziehung zu einander stehen, zeigt deutlich 35, 2, wo wir lesen שעבן|בכלם und das. Z. 3: ושעבהמו|בכלם, s. zu der erstern Stelle weiter unten; es ist zu übersetzen: „und ihr Stamm Bikal“.

רבען|דעמרן s. zu 13, 10 Anm., hier scheint auch רבען **domus, habitaculum, agmen hominum** zu bedeuten. — Ueber עמרן s. zu Z. 1.

ול|חרין muss ein dem ול|ותא paralleles Verbum sein (vermuthlich auch dem לשרען Z. 1). Das Arabische lässt uns zur Er-

---

1) Zur Bedeutung vgl. Ibn Duraid S. 68.

mittelung der Bedeutung hier im Stich, dagegen bietet sofort das äthiop. ኀረየ፡ eligere, praeferre, optare, approbare, das übrigens ohne Zweifel eine Umstellung des arabischen خير (خار) ist, die Bedeutung: „begünstigen, bevorzugen, Einem gnädig sein", was hier vollkommen passt, zumal auch خار zu religiösen Wunschformeln im Arabischen gebraucht wird, sowohl I, als II, z. B. يُخَيِّر الله لك u. dgl. m. Vielleicht ist anzunehmen, dass wir hier eine Infinitivform von II haben, die also eine Endung hätte, wie beim Causativ.

עבדהו s. oben Z. 4.

7. בן | נצע s. oben zu 18, 10. Hier ist es unzweifelhaft, dass בן | נצע in Beziehung zu מודדם steht.

ושצי steht gewiss parallel zu dem vorhergehenden לחרין, und ist etwa aufzufassen [1]; „heimzusuchen (zu befehden) den Feind", s. zu 17, 11. 18, 10.

8. ברחק | וקרב (den Feind oder Hasser) „den fernen und den nahen". Bemerkenswerth ist, dass alle semitischen Sprachen den Verbalstamm רחק haben, nur nicht das Arabische. Man sieht aber, dass er hier nur verloren gegangen, indem ältere arabische Dialekte denselben hatten; ebenso auch die jetzt in Mirbâṭ Ẓafâr und Mahra gesprochenen Mundarten (s. Ewald in Höfer's Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache I S. 312); nahe und fern wird von Mirb. Ẓaf. durch kirib, rachak, von Mahr durch kerib, rehak ausgedrückt.

לאדמהו ist gewiss eine appellative Bezeichnung; man könnte denken an أَدْم antistes, oder auch an أُدْمة propinquitas, necessitudo; also vielleicht „seine Verwandten" oder „Verbündeten" oder auch „Vorsteher".

9. בני | אשיב = أَشْيَب ein Graukopf, ein altersgrauer Mann; ein arabischer Name شَيْبة bei Ibn Duraid S. 8; vgl. hebr. שֵׂיבָה „hohes Alter", daher ein daraus gebildeter Name nicht undenkbar ist. Auch in den sinaitischen (nabathäischen) Inschriften findet sich אשיבו s. Tuch in dieser Zeitschr. III, S. 193.

במקם | וחיל | אל' | ד' ist entweder mit dem Vorhergehenden zu verbinden: „dass es ihnen wohl ergeht und wohl ergehen möge durch den Thron und die Macht Almakah's", oder es ist eine Anrufung: „im Namen" u. s. w. wie bei Fr. LVI, 5 | ובאלמקה ודת | וג', ferner am Schlusse in uns. Inschr. 23. 30. 31. 32. 33

1) S. oben unsere Bemerkung zu 17, 9 fg. (L.)

u. s. w. — חׂיל gewiss = חַיִל vgl. das äthiop. ኀይል፡, es findet sich sonst noch 36, 8. 37, 8. vgl. oben zu 6, 8.

Uebersetzung.

.... zu ihrer Erhaltung .... zu der Stadt ʿAmrân zu ...... seine Erbin Kaśabah, die Angehörige (des Stammes) Marṯadm, und den Sohn der Eigenthümerin der Besitzthümer, die einem Andern zufallen, und dass vollende Almakah, der Herr von Hirrân, die Beschenkung (Segnung) seines Knechtes Muwaddadm mit Erhaltung seiner Gefilde und mit Beschützung und Begnadigung seiner Erben, der Söhne Marṯadm's, und ihres Stammes Bikalm, der Abtheilung (?) der von ʿAmrân, und dass er begünstige seinen Knecht Muwaddadm, den Sohn Naḍaʿ's, und heimsuche den Feind, der nahe oder der ferne ist, und dass es wohlgeht und wohlgehen möge seinen Verwandten (Verbündeten?), den Söhnen Aschjab's, im Namen (Kraft?) des Thrones (Tempels? Majestät?) des Almakahu, des Herrn von Hirrân.

21. (Taf. 20.)

Br. Mus. Pl. XII no. 21. Bronze-Tafel von ʿAmrân, $8^1/_2$ Zoll lang und $4^3/_4$ breit.

1 עלהן | בן | מרתׄדם
2 חקני | אלמקה | דׄה
3 רן | מזנדן | חגן
4 וקההו | אלמקה
5 במשׂאלהו | ול
6 שׂעדהו | אלמ |
7 (קה) | נעמתם

Erklärung.

1. עלהן vgl. عَلْهَانُ famelicus, oder der Strauss, oder alacer et frenum multum movens equus. Derselbe Name findet sich Wr. Z. 2 [1]).

בן | מרתׄדם auch hier ist es wieder zweifelhaft ob ʿAlhân unmittelbarer Abkömmling von Marṯadm, oder Stammesgenosse ist, vgl. 14, 1.

5. 6. ול | שׂעדהו, s. 19, 7 wo dem ׳ולשׂעד noch ׳לופיה voran geht, und man könnte denken, es fehle dies hier wegen des ו; allein es lässt sich wohl annehmen, dass an den Causal- der Finalsatz sich anschliesst. Es ist offenbar, dass der Infinitivsatz sein Subject ganz selbständig einfügt.

Uebersetzung.

ʿAlhân, der Sohn des Marṯadm, hat gehuldigt dem Almakah von Hirrân mit ...., darum dass er ihn erhört hat, gemäss

1) Sollte dies El-han in der Königsliste bei Wrede sein?

der an ihn gerichteten Bitte, und dass ihn beglücke Almakah mit Wohlergehen.

22. (Taf. 21, a.)

Br. Mus. Pl. XIII, no. 24. Fragment einer Bronze-Tafel von ʿAmrân, $4^5/_8$ Zoll lang und $7^3/_8$ breit.

1 חלכם | דת | בני | עבדם
2 דרותן | בנת | בן | דאין | ה
3 קנית | אלמקה | דהרן | מזנד
4 ן | חגן | ש(?) ....

Erklärung.

1. Dies ist die zweite von einer Frau geweihte Inschrift, s. oben no. 15.

חלכם Wir sehen hier aus diesem Eigennamen, dass das weibliche Nom. pr. nicht nothwendig die Femininendung haben muss. Zu vergleichen ist das arab. خُلَاكَة bei Ibn Duraid S. 194 und die Erklärung des Stammes حلك (tief schwarz).

דת | בני | עבדם „die aus dem Stamme der Söhne ʿAbd's“; oben 17, 1 haben wir bereits עבד allein ohne Genitiv gehabt.

2. דרותן als Nebenname (Laḳab) „der von Rautân“; vermuthlich war dies Name eines Schlosses, wie רידן (s. die Abhdl. in dieser Zeitschr. X, 23 fg.), das aber sonst nicht genannt wird. Wohl aber finden wir einen Ort رَوْثَان, Marâṣ. I, 486, unzweifelhaft derselbe nach der Stelle bei Al-bekri in der Anmerkung 9, in der Nähe von Ma'rib, der ausdrücklich als ein قصر bezeichnet wird. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass die Araber das Wort روتان wegen des ihnen unbekannten Stammes in روثان verwandelt haben. Ausdrücklich wird nämlich رَوْث „Stroh“ als jemanisches Wort bezeichnet im Ḳâmûs.

בנת | בן | דאין „die Tochter des Ben-Dajân. Man wird das letztere Wort دَأْيَان lesen müssen, indem man wohl auf die Wurzel دَأَى (vom hinterlistigen Nachstellen und Berücken) zurückgehen wird.

3. הקנית s. zu 15, 2.

4. Die Ergänzung des Endes ist nicht möglich.

Uebersetzung.

Halkm, die zu den Söhnen des ʿAbdm Ḏurautân gehörig, Tochter des Sohnes Da'jân, hat gehuldigt dem Almakah von Hirrân darum dass . . . . . .

23. (Taf. 21, b.)

Br. Mus. Pl. XIII, no. 25. Der untere Theil einer Bronze-Tafel von ʿAmrân, $7^1/_2$ Zoll lang und 6 breit.

1 סי | עבדהו | משעדם | באמלא | שחמ
2 לא | בעמהו | במעלצן | ול | ותא | א
3 למקהו | הופין | עבדהו | משעד
4 ם | בכל | אמלא | ישתמלאן | בעמה
5 ר | ולד̄ח | נעמת | וחנעמן | לבני
6 צבאם | באלמקח | ד̄חרן |

Erklärung.

1. Zur Ergänzung des Anfanges vergleiche man 12, 3—6 u. 16, 7, so dass man הופי lesen darf, dies ist 3 masc. Sing. Perf. Beachtet man den folgenden Finalsatz ול | ותא | א' (Z. 2) und insbesondere הופין | בכל | אמלא | ישתמלאן (Z. 3), in Verbindung mit dem Z. 1 Gesagten, vorzüglich mit dem nur im Perf. stehenden באמלא | שתמלא, so ist ganz klar, dass wir es hier mit dem dem Finalsatz entsprechenden Causalsatz zu thun haben, und unbedenklich ergänzen dürfen בד̄ת | הופי (ähnlich dem ולותא⋯ הופין), also ganz wie 16, 7, nur dass hier die auf die Zukunft sich beziehende Wendung mit in den Causalsatz hineingezogen ist, vgl. 12, 3. Man übersetze daher: „darum dass erhalten hat seinen Knecht“.

עדבהו s. zu 20, 4—7.

משעדם Dies Nom. pr. ist vielleicht auszusprechen Musaʿad, wie Muwaddad (مُوَدَّد) 20, 4, etwa zu übersetzen: „der Beglückte“. Der Stamm ist derselbe, wie in שעדלה 4, 1 und אשעד 17, 1 und im Ganzen jedenfalls der Sinn derselbe; zugleich wird auch hier wieder die Erklärung des nomen propr. durch den Gebrauch des appellativ. (Verbum) recht deutlich. Indessen ist doch viel wahrscheinlicher مَسْعُود zu lesen, was wohl den Sinn nicht ändert; مَسْعُود kommt jedenfalls auch in jamanischen Stämmen vor, s. z. B. Ibn Duraid S. ٢٩٧.

באמלא | שח' s. zu 16, 8 und vgl. weiter unten 27, 5. 6. 10. 36, 7.

2. בעמהו s. zu 12, 6. 13, 4 u. 16, 9.

במעלצן kommt, wie bereits oben 7, 4 u. 8, 5 bemerkt worden, in der Verbindung בחצרהו | ד̄מעלצן vor, und zwar auch wie hier in einem Satze mit dem Verb. הופי(הו), so dass man auch hier geneigt sein könnte במעלצן hinauf zu ziehen zum Verbum: „dass er erhalten hat seinen Knecht Masʿûd, in Erfüllungen dessen, um dessen Erfüllung er gebeten hat“, במעלצן (vielleicht) „in seinem Besitzthum Maʿlaṣan“, s. 12, 4 u. 8, 5.

3. ול | ותא | א' | ה' | מ' „und dass vollführe Almakah etc.“, s. zu 6, 6. 7. 18, 8. 20, 3 und mit dem Imperf. z. B. 12, 4.

הופין Infin. caus. wie 10, 6 und mit Suffix. 5, 2 und besonders

12, 3 fg., welche Stelle ganz denselben Charakter wie die unsrige hat:

בדת | תופידהו | במשאלתו | ובדת | יתאן | הופינהו | במשאל |
ישתאלן | בעמדהו

vgl. auch weiterhin 26, 9. 10.

4. בכל | אמלא | י' | ב' s. oben besonders 16, 8 u. weiter 26, 10.

5. ולדת | נ' | ות' s. zu 5, 4.

6. לבני | צבאם. צבא ist gewiss $=$ ضابئ, s. Ḍâbi', Sohn des Ḥâriṯ, bei Ibn Duraid S. ١٣٤, woselbst auch die Etymologie $=$ لصق بالارض; jene בני | צבאם waren also die Verwandten des Weihenden.

באלמקה | ר' ist Betheuerungsformel, s. zu 20, 6 fg.

Uebersetzung.

. . . . erhalten hat seinen Knecht Mas'ûd[m] in Erfüllungen, um die er gebeten hat (bei ihm?) in Ma'laṣan, und dass vollführe (vollende) Almakahu die Erhaltung seines Knechtes Mas'ûd[m] in allen Erfüllungen, um die er bitten wird (bei ihm?) und dass es wohlergeht und wohlergehen wird den Kindern Ḍâbi's. Im Namen Almakah's von Hirrân.

24. (Taf. 22, a.)

Br. Mus. Pl. XIV no. 28. Obere Theil einer Bronze-Tafel von 'Amrân, $4^3/_4$ Zoll lang und $6^1/_2$ breit.

1 הדים | בן | שחלם | הקני | אלמקה
2 דהרן | מזנדן | חגן | וקהחו |
3 אלמקה | במשאלהו | בדת | ה

Erklärung.

1. הדים vermuthlich $=$ هُدَيْم, das ein Diminutivum wäre zu هدم; dieses findet sich als arabischer Eigenname bei Ibn Duraid S. ١٥٤, woselbst auch die Etymologie angegeben ist. Man könnte es indessen auch $=$ هُدَىٌّ mit Mimation nehmen, dies Nom. pr. führt Ibn Duraid S. ٢٥٥ an.

שהלם derselbe Name, der an der Spitze der merkwürdigen Inschrift J. B.[1]) steht (שהלם | דראן); der Name ist ächt arabisch

1) O. bezeichnet mit diesen Buchstaben das (mir nicht zugängliche) Journ. of the Bombay branch of the Roy. As. Soc., woselbst Carter 1844 die Inschriften in Wagh (in der Nähe der Küste des rothen Meeres, nördlich gegen den älanitischen Busen hin) veröffentlicht hat. Es sind dieselben, nur besser copirt, welche sich in Wellsted's Reisen, deutsch v. Rödiger, auf der Tafel no. II (vgl. das. II, 153 und dessen Versuch über d. himjarit. Schriftmonum. S. 50) befinden. Ich entnehme dies aus einem Briefe des verewigten Gelehrten an Herrn Prof. Fleischer, den dieser mir gütigst einzusehen gestattet hat. (L.)

und gar nicht selten; سَهْل, Sohn des Ḥunaif, Ibn Duraid S. ٣٩٢, s. auch S. 267. 269. 275 u. Wüstenfeld a. a. O. S. 397 fg. Der Bedeutung nach entweder c o r v u s, oder f a c i l i s, l e n i s.

ה | בדֿת ist sicherlich zu ergänzen חופיהו wie 1, 5 und a. a. O.

U e b e r s e t z u n g.

Hudajj^m, Sohn des Sahl^m, hat gehuldigt dem Almakah, dem Herrn von Hirrân, mit . . . . ., darum dass ihn erhört hat Almakah, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, weil . . . .

25. (Taf. 22, b.)

Br. Mus. XIII, no 26. Der untere Theil einer Bronze-Tafel von ʿAmrân, 7½ Zoll lang, 6 breit.

1 הר[ן] | (מזכדן) |
2 חגן | ו(קה)· · · · · ·
3 מש͘ם | במש͘(אלהו)
4 לופיהמו | וו
5 פי | אקניהמו | דֿק
6 ניו | ויקנינן |

E r k l ä r u n g.

1. Diese Zeile ist leicht zu ergänzen (דֿ)חר(ן | מזכדן).

2. Auch das Ende dieser Zeile enthält nach dem ו gewiss das Verb. וקה· · · ·. Nun fragt es sich, wie der Anfang der dritten Zeile gelautet habe. מש͘ם ist offenbar zu ש͘מש͘ם zu ergänzen; da dieses aber nicht Subject des Satzes sein kann, indem die Inschrift nicht dem Śams, sondern, wie aus Z. 1 hervorgeht, dem Almakah geweiht ist, so ist sicher hier der Name ʿAbd-Śams עבד | ש͘מש͘ם, als der Name des Hauptsubjects der ganzen Inschrift (d. h. der Weihende und Dankende), zu erkennen, wie 10, 1; demnach wäre עבד | ש͘מש͘ם Object zu וקה, vgl. Fr. LV, 3, wo ebenfalls וקה ohne Suffix. sich findet.

3. Ist wahrscheinlich במש͘(אלהו) zu lesen.

4. לופיהמו ebenso 9, 5. Vermuthlich ein weiterer selbständiger Finalsatz.

ורפי ebenso 17, 7, w. s.

4. אקניהמו ist gewiss Plural zu קני (s. 10, 8 קניהמו), also vermuthlich = „Besitzthümer", vgl. auch die eigenthümliche Bildung אקניהן 20, 3.

6. דֿקניו | ויקנינן Das דֿ ist offenbar Relativ-Pronomen; charakteristisch ist die Perfect- und Imperfectform nebeneinander, und ebenso die Endung auf ן bei letzterem. Zu דֿקניו ist zu vergleichen Fr. XI, 9: דֿקני.

U e b e r s e t z u n g.

[ʿAbd-Śams^m, der Sohn des . . . . und seine Brüder (oder: und seine Söhne) hat (haben) . . . . von]

Hirrân, darum dass er erhört hat den 'Abd-Śams gemäss den an ihn gerichteten Bitten — — — zu ihrer Erhaltung und zur Erhaltung ihrer Besitzthümer, die sie erworben haben und erwerben werden.

26. (Taf. 23.)

Br. Mus. Pl. XII, no. 22. Längliches Fragment einer Bronze-Tafel von 'Amrân, an der linken Seite beschädigt, $10^1/_2$ Zoll lang, $4^1/_2$ breit.

1 אוֹשׂם | ....
2 בנו | כר ....
3 ם | הקניו | אלמ .....
4 מזנדן | עדֿבם ......
5 (א)לֿמקה | בעלֿי | או ..
6 בדהו | אוֹשׂם | מ ....
7 ם | לֿעברהו | וחמד ...
8 חֹיל | ומקם | אלֿמק ...
9 מתעדהו | בן | מיקצ | ..
10 נבםאלֿ | בן | עזאמר ..

Erklärung.

1. אוֹשׂם bietet den bekannten Namen Aus, bei Wüstenfeld a. a. O. S. 98 fg., der auch in Zusammensetzungen mit Allâh und Manât im Arabischen sich findet; im Himjarischen אוֹשׂאלֿ Wr. 1. Auf den Namen אוֹשׂם folgte gewiss noch der Name des Vaters und dazu ובניהו oder ואחֹיהו.

2. ····כ | בנו lässt sich nicht mehr ergänzen.

3. Das ם zu Anfang dieser Zeile ist vielleicht der Schluss von ארם.

4. מזנדן s. zu 1, 4 fg.

עדֿבם Es ist dies das einzige Mal, dass מזנדן eine weitere Bestimmung neben sich hat; diese ist vielleicht eine Bezeichnung des Gegenstandes, aus dem diese Geschenke bestehen. Die Etymologie der Wurzel عذب impedivit, punivit giebt keine passende Bedeutung, die um so schwerer zu errathen ist, weil wir es mit einem Fragment zu thun haben.

5. א' | בעלֿי | או····· Diesem ist ohne Zweifel חנן mit einem entsprechenden Verbum vorausgegangen. Die Ergänzung von בעלֿי | או···· ist wahrscheinlich, wie 1, 4 u. 13, 3 = בעלֿי | אום, und dann wäre בעלֿי, wenn es anders nicht falsch gelesen oder geschrieben, ein ganz merkwürdiger dem Hebräischen entsprechender Plur. majestat.

6. בדהו ist jedenfalls עבדהו (wie z. B. 20, 4. 7 u. sonst öfter) zu ergänzen.

7. לֿעברהו vgl. יעברן 18, 5, die Bedeutung ist jedoch schwer zu ermitteln; jedenfalls möchte es Etwas bedeuten, was Almakah an

Ausm thut. Der Zusammenhang verlangt etwa eine Bedeutung wie „erhalten“. Das Hebräische bietet nichts Passendes, עָבַר etwa „vorübergehen“, daher „schonen, ungestraft lassen“. Im Hifil bietet sich freilich הֶעֱבִיר „darbringen, weihen“, als religiöser Gebrauch.

ו ח מ ד entweder im Singular, oder Plural וחמדו zu lesen, wie die ganze Redensart 16, 6, verglichen mit 20, 9 und 27, 8, anzutreffen ist.

9. מתעהו vermuthlich = „er hat ihn bewahret (oder erhalten)“, s. 7, 6. 9 (מתען), 13, 5 (מתע), 10, 3 (מתעהמו).

בן | מ י ק ץ ein solches Nom. propr. ist sonst im Arabischen nicht vorhanden. Indessen wäre es immerhin möglich, dass das betreffende Zeichen für צ ebensowohl für ص, als auch für ظ, für welches noch kein besonderes vorhanden gewesen zu sein scheint, gebraucht worden ist, so dass man lesen könnte ميقاص = ميقاظ oder مَيْقُوظ (wie مَيْمُون), das wahrscheinlich die Bedeutung der „Wachsame“ (vgl. يقظ = hebr. יָקַץ) gehabt hat. Ferner liegt وقص, „den Nacken brechen“.

10. נ ב ט א ל Derselbe Name findet sich auch 37, 4. Zur Erklärung muss hier gewiss das hebräische נבט, das freilich nur im Hifil und Piel gebraucht wird, zu Hilfe genommen werden; es bedeutet „anblicken“ im Sinne von „berücksichtigen“ wie Ps. 84, 10. das. 4, 6. Jes. 64, 6, vgl. יְרְאִיָּה.

ע ז א מ ר [1]). Mit אמר finden wir noch andere Namen in den himjarischen Inschriften zusammengesetzt, wie יתעאמר Fr. XII—XIV, שמהאמר Fr. 56, 5. חלכאמר Fr. LIV und אלהאמרם weiter unt. 36, 2, s. das. u. über die Bedeutung die frühere Abh. in dieser Zeitschr. X, 56 = „der Erhabene, der Fürst“. — עז ist jedenfalls die bekannte Radix عزّ, also „den der Erhabene stärkt“, vgl. עֻזִּיָּהוּ 1 Chr. 27, 10 u. die jamanischen Städtenamen تعزّ, عزّان.

Uebersetzung.

Ausm . . . . die Söhne K . . . . . haben gehuldigt dem Almakah (dem Herrn von . . . . .) mit diesem . . . . seinen Knecht Ausm . . . . und haben gepriesen die Herrlichkeit und den Thron Almakah's . . . . . ihn bewacht hat der Sohn des Majkâṣ (Majkûṣ), Nabat'îl, der Sohn ʿAzzamir.

27. (Taf. 24.)

Br. Mus. Pl. X, no. 16. Bronze-Tafel von ʿAmrân, 9 Zoll lang und 6 breit.

1) Die Copie des Br. Mus. hat עמאמר. (L.)

1 שׂרעם | מענין | הקני | אלמק
2 ה | דחרן | דן | מזנדן | דשׂפ
3 תהו | בכן | האחד | שׂבאין
4 ואשׂר | תאחדו | ללקסה
5 ו | בבית | בן | צופן | ושׂת
6 מלא | בעמהו | במהות | עצר
7 ן | והופיהו | במשׂאלהו | ו
8 התב | לחיל | אלמקה | תאמנם
9 ול | יתאן | אלמקהו | צדק | עבדה
10 ו | שׂרעם | באמלא | ישׂתמלאן | בעמהו

Erklärung.

1. שׂרעם ist vielleicht = سَرِيع celer (سَرْع ramus recens). Nach dem Ḳâmûs giebt es einen Dichter سَرِيع, Sohn des عِمْرَان.

מענין Zuname (Attribut) des Sarîʿ. Die Form ist wie مَوْثَبَان Zuname des himjarischen Königs عَمْر (s. Caussin a. a. O. I, S. 105. 106), was dort, wie es scheint, ein einfaches Eigenschaftswort ist, ähnlich wie im Aethiopischen î hinten an die Participia angefügt wird, um sie zu Substantiven des Thäters zu erheben, z. B. ማሕየዊ፡ Lebengeber, s. Dillmann a. a. O. §. 118. Für die Bedeutung scheint das arabische عنى nichts Sicheres zu ergeben; vielleicht ist es passender عنا heranzuziehen, also „der Gebeugte“, etwa wegen des körperlichen Wuchses? Es könnte aber auch „der Demüthige“ bedeuten. Uebrigens macht es dieses Nom. pr. mit doppelter Bildung sehr wahrscheinlich, dass auch מזנדן u. andere dergleichen nomina im Singular stehen.

הקני | א' | ד' s. zu 1, 3 fg.

2. דן | מזנדן s. zu 1, 4 fg.

דשׂפתהו vgl. 15, 3. 4: דן | מזנדן | דשׂפתחהו und 10, 2 fg.: מזנדן | דשׂפתהו | ווקפלהו | תורם | בכן. Aus dieser Stelle geht hervor, dass das Subject des Verbums שׂפת der Weihende ist; es kann sich also nur noch um das Suffix handeln, das entweder sich auf מזנדן, oder auf אלמקה beziehen kann, so dass das Verbum einen doppelten Accusativ regieren würde. Ohne Zweifel aber ist der Sinn: „das er niedergelegt hat“ oder „hiermit niederlegt“, vgl. jedoch noch zu 29, 3.

3. בכן s. oben zu 10, 3, wo dieselbe Wendung wiederkehrt, wie auch 10, 9, welche Stelle mit Z. 8 unserer Inschrift zusammenstimmt. בכן ist jedenfalls Relativpartikel, wie das folgende Verbum zeigt; aber es ist zweifelhaft, ob man „darum“ oder „damals als“ übersetzen soll.

האחד | ..... Das Folgende ist schwer verständlich, besonders das wiederholte Verbum האחד und Z. 4 תאחדו; was soll zu dem

letztern (Plural) Subject sein? Es ist kaum ein anderes denkbar, als die beiden vorangehenden Wörter: שׁבאין | ואשׁד; wie aber ist dann האחד zu construiren? Eine Möglichkeit ist, dass האחד den Satz anfängt als Prädicat, dazu treten dann die beiden Substantiva שׁבאין | ואשׁד als Subject, dann wird aber das Verbum noch einmal aufgenommen und zwar im Plur., weil es nämlich den Substantiven nachsteht, entweder in demselben Satz fortfahrend, oder einen Zwischensatz beginnend, wenn man nicht etwa annehmen wollte — was jedoch unwahrscheinlich — dass האחד ein Nomen sei. Was die Bedeutung von האחד [1]) betrifft, so kommt أخذ im Arabischen nicht in IV vor, ebenso wie das hebr. אָחַז nicht im Hifil und nur einmal im Hofal sich findet; in I bedeutet es: „ergreifen, fassen" (wie im Hebräischen) und „anfangen", und passt insofern ganz gut, wenn man das erste האחד im Sinn des hebräischen Infin. constr. nimmt.

שׁבאין Sollte das heissen: „die von Saba" oder „die Sabäer" etwa = سَبَئِيُّون, oder ist es Name eines Mannes, wie דאין oben 22, 2?

4. אשׁד ist gewiss derselbe Name wie أَسَد, ein bekannter arabischer Stammesname, auch als jamanischer genannt bei Ibn Duraid S. ٢٩٣, vgl. auch oben אשׁירם 11, 1.

לקטהו: Stamm = لقط (לָקַט) hat die Bedeutung des Sammelns, in III ex adverso fuit, VIII incidit in rem necopinatam. Man könnte nun von III ausgehend an einen feindlichen Angriff denken; jedoch nimmt man passender das amharische ለቀጠ: (ለገደ:) „spotten, verhöhnen, lächerlich machen, muthwillig behandeln" zu Hülfe. Es ist dies Wort offenbar verwandt mit dem hebr. לָעַג, לָעַב, לוּץ u. s. w.

5. בבית | בן | צופן Das wäre etwa der Ort, wo sie ihm zu nahe getreten sind. Der Name صوفان findet sich nicht im Arabischen, wohl aber صُوفَة bei Ibn Duraid S. 285. Zur Ableitung bietet sich صاف lanosus fuit, declinavit ab aliquo (facies); IV prohibuit, avertit, ausserdem I: deflexit telum a scopo = صيف.

Es könnte nun übersetzt werden: „als anfing Saba'în und Asad, sie anfingen ihn schimpflich zu behandeln im Hause des Sohnes Ṣufân's".

6. ושתמלא | בעמהו (s. zu 16, 8. 23, 1 u. weiterhin 36, 7) „und er bat um Erfüllung (Erhörung)". Ueber בעמהו s.

1) Vgl. auch Fr. XII u. XIV מאחדן und לאחדן.

11, 6. 13, 3. 16, 8. 23, 2. 4 u. hier Z. 10. Da dies Wort gewöhnlich bei diesem Verbum מלא und dem Verb. שאל anzutreffen ist, so möchte man es fast als Präposition nehmen, und das Suffix auf den Gegenstand beziehen.

במהות | עצרן ist ein ähnlicher Beisatz, wie in derselben Verbindung 23, 2 במעלצן steht. מהות erinnert zunächst an Rad. مَهَا valde percussit oder tenuis fuit (aus letzterer Bedeutung wären dann freilich mancherlei andere zu entwickeln), oder es ist an مَهْوَاةٌ „der Zwischenraum zwischen zwei Bergen, Bergschlucht" zu denken [1]). Es könnte ein solcher Zufluchtsort genannt sein, und dazu

עצרן entweder Nom. propr. loci, oder etwa wie عَصَرٌ und عُصْرٌ im Sinne von refugium, so dass er sich in eine Bergschlucht zu retten suchte; sonst bedeutet عَصْرٌ noch tempus, auch familia.

7. והופיהו | במשאלהו „und er (Almakah) erhielt ihn, gemäss der an ihn gerichteten Bitte". Dieselbe Verbindung finden wir 12, 3. Fr. LV, 3. 4.

8. והחב | לח' | א' | תאמנם s. zu 10, 8. 9: התב | לאלמקה | תאמנם und Fr. LVI, 11. 12: התב | להו | יתעאמר | בין | ושבא | תאמנם Sicherlich ist hier zu übersetzen: „und er hat vergolten (gedacht der Majestät [2]) des Almakah in Redlichkeit (Treue)".

9. 10. ול | יתאן | א' | צ' | ע' | ש' | באמלא | וגו' Man vergleiche zunächst die ganz ähnliche Phrase 23, 2 fg.
ותא | א' | הופין | עבדהו | מש' | בכל | אמלא | ישחמלאן | בעמהו
und 12, 4: וברת | יתאן | הופינהו | במשאל | ישתאלן | בעמהו
Aus diesen und den weitern Stellen, wo das Verbum ותא sich findet (wie 6, 6. 7. 18, 8. 20, 3), geht hervor, dass von diesem Verbum immer ein Infinitiv eines Verbums „erhalten, beglücken, schenken" abhängt; aus 5, 2 aber, das Fragment ist: אלמקה | צדקהמו | והופינהמו und wo gewiss nichts anderes zu ergänzen ist, als לותא oder ברת | יתאן (wie denn auch das folgende, wo ורצו steht, zeigt, vgl. 20, 5), dass צדק auch eine dem הופי ähnliche Bedeutung haben muss, also entweder „rechtfertigen" oder „Einem Treue beweisen" oder „Einem Heil gewähren" (wie im Hebräischen), oder geradezu „Einen beglücken", so dass es ganz identisch wäre mit הופי = „Einen

---

1) Zu מהות s. den arab. Eigennamen مَهْو und die arab. Etymologie dazu bei Ibn Duraid S. ٢٠١ u. fg.; es ist also sicher ein altarabisches Wort.

2) So ist wohl חיל aufzufassen, eine encomiastische Umschreibung für die Gottheit, s. 20, 9. 26, 8.

seinem Versprechen gemäss behandeln, Einen treulich behandeln", zumal auch beide Verben צדק (als II zu nehmen) und הופי ein folgendes ב haben.

Uebrigens ist auch die Construction von ול | יחאן bemerkenswerth, indem wir eins der wenigen Beispiele haben, wo ächt arabisch ל mit folgendem Imperfect steht, wie 6, 10. 11 (wiewohl dort ohne ن finale, dem arab. Modus nasb. noch näher kommend) und 35, 4: לשׂחופינן.

Zu באמלא s. 16, 8. 23, 3, hier in einer auf die Zukunft gehenden Wendung.

Uebersetzung.

Sarîʿm Maʿnajân hat gehuldigt dem Almakah von Hirrân mit diesem . . . . ., das er niedergelegt hat, als Saba'în und Asad angefangen haben ihn muthwillig zu behandeln im Hause des Sohnes Ṣûfân, und er hat um Erfüllung gebeten (bei ihm?) in . . . . und er hat ihn erhalten, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, und er hat's vergolten der Majestät des Almakah in Redlichkeit, und dass Almakahu vollende zu beglücken seinen Knecht Sarîʿm mit Erfüllung dessen, um das er bitten wird (bei ihm?).

28. (Taf. 25).

Br. Mus. Pl. XV, no. 31. Ein rother Sandstein-Block, gefunden in der Umgegend von Taʿezz; Höhe $11^1/_4$ Z., Breite $8^3/_4$.

1 . . . . ה
2 . . . . . . ואד
3 . . . . . וירעא
4 דם | ענמר(נ?)
5 ולדשׂ | עק
6 ל

Erklärung.

Zunächst mögen hier einige Worte über den Fundort Taʿezz Platz finden. Taʿezz = تَعِزّ s. Marâṣid IV, 479, bei Reinaud, trad. d'Aboulféda p. 121 = تَعِز (vgl. Ibn Batut. II p. 172 ff.), ist der Form nach sicherlich Imperfectform von عزّ. Nach dem Marâṣ. ist es eine قَلْعَة, ein festes Bergschloss, damals mit einer königlichen Residenz, und zwar war die Stadt eine der schönsten Jemens (Ritter, Erdbeschreibung XII, S. 236), woselbst noch in den Zeiten Niebuhr's und Botta's (1837) der Sultan von Jemen residirte. Wird تعز noch bei Abulfeda nur ein Schloss حصن und im Marâṣid قلعة genannt und ist von der Stadt durchaus noch nicht die Rede, so wie sie bei Edrisi und Istachri noch gar nicht vorkommt, so ist dies daraus zu erklären, dass die Stadt

erst später so bedeutend wurde. Sie verdankt ihre Gründung den Ejubiden. Ihre verschiedenen Moscheen und Medresen nennt Ritter a. a. O. S. 724. 740. 741, Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arab. I, S. 379 u. 376—84, vgl. bei demselben den Plan der Stadt, tab. 66 u. 67. In der Nähe liegt der Berg Ṣaber (صَبِر), aus dessen Quellen die Stadt mit Wasser versorgt wird; über der Stadt erheben sich die Ruinen der alten Städte Oeddena und Thöbâd; von diesen ist das erstere sicher عُدَيْنَة, nach Marâṣid II, S. ۲۴۲ ein ربض (Suburbium) von تَعِزّ, die zwei andern heissen المعزّية und الشرفة. Ausserdem gehört zu den Schlössern von تعزّ ein حَلْيَة, vgl. Marâṣ. I, S. ۳۰: حصن من حصون تعز حلية. Auch lag innerhalb des Bezirkes von تعز das Schloss السوداء das. II, ۹۲, endlich عَزَّان نَخْر das. II, ۲۸۱, (vgl. Ḳâmûs s. v. عز), das ausdrücklich als Schloss von Ta'ezz und wie عَزَّان خَبَّت als auf dem Berge صَبِر gelegen angegeben wird. Von diesem in der Nähe der Stadt gelegenen Berge oder Höhenzug heisst es das. II, S. ۱۴۹: es sei ein bedeutender (شامخ) langer und hoher Berg, der über der Feste von Ta'ezz sich erhebt, auf dem eine Anzahl von Schlössern und Flecken sich befindet, darunter auch eine قلعة, genannt صَبِر. Diese Schlösser aber an diesem Gebirgszuge, die ja wohl zur Nachbarschaft von Ta'ezz gehören, sind wahrscheinlich, wie an sich schon zu vermuthen ist, zum grössten Theil schon in den ältesten Zeiten entstanden. Ausdrücklich erzählt Botta (bei Ritter a. a. O. S. 790) in der Beschreibung seiner interessanten Excursion nach dem جبل صَبِر, dass er an den Ruinen eines grossen alten Schlosses vorbeiging, dessen Erbauung die Anwohner den heidnischen Arabern zuschrieben (wie Ritter richtig bemerkt:) „vor Muhammed, also den Himjariten".

Ta'ezz (übrigens 1837, zu Botta's Zeiten, schon fast ganz in Trümmern) ist umgeben von Resten der alten Wasserleitungen (vgl. Botta bei Ritter a. a. O. S. 785) in der Breite des 400' hohen Schlosses Kähhre (offenbar ein Vorberg des صبر), nach Niebuhr S. 382. — Am Nordabhang, oder vielmehr in der Thalebene, in einer der steilsten (bis zu 7000 Fuss sich erhebenden) in dem nordöstlichen Theile des صبر, liegt die Stadt

Ta'ezz (Ritter a. a. O. S. 784 u. 786); Berghaus (nach Niebuhr) bestimmt ihre Lage zwischen 13° 34′ nördl. Breite und 41° 55′ östl. Länge von Paris im Verhältniss zu Ṣan'â 15° 21′ nördl. Br. und 42° 16′ östl. Länge. Auf dem Berge bestieg Botta (Relation etc. p. 106, bei Ritter a. a. O. S. 791 fg.) den höchsten Punkt des Ḥiṣn el-'Arûs; eine Treppe aus gut behauenen Quadern ohne Cement führt hinauf bis zum Portale; ehe man dahin gelangte, war man schon an ausserordentlich grossen, gut cementirten Cisternen, die noch in gutem Stande waren, vorübergekommen. Das Schloss erkannte Botta als ein entschieden vorislamisches Denkmal. Als Erbauer nannte man ihm Kulfâr; es steht am äussersten Ostende des Berges Ṣaber. Die Ausdehnung der Schlossmauern und ihrer Thurmfesten ist sehr bedeutend. Die höchste Stelle des Schlosses, welches bewohnt gewesen zu sein schien, bestand aus mehreren viereckigen Gemächern, davon noch ein Zimmer fast ganz geblieben. In der Umgebung befanden sich Brunnen, in denen Schätze von Dämonen bewacht werden sollen; sie mögen wohl zu unterirdischen Gewölben führen, die zu Magazinen dienten. Eine Inschrift bemerkte Botta nicht, doch war seine Untersuchung nicht genau; sonst reiht sich das Denkmal den grandiosen himjarischen Bauwerken mit Inschriften an. Dass es in früheren Zeiten keineswegs so abgeschieden und isolirt gewesen wie heute, beweise der Pflasterweg, der von der grossen Treppe des Hauptportals hinabreiche bis zu der Ebene von Ta'ezz und noch auf mehrern Stellen in langen Strecken wahrnehmbar sei, bei denen die Araber, wenn sie vorüber gehen, niemals unterlassen laute Flüche gegen die Ungläubigen, ihre Erbauer, auszustossen, ein sicheres Zeichen hohen himjarischen Alterthums dieser Monumente.

Die Inschrift ist im Zusammenhang zu erklären ganz unmöglich. In Z. 1 ist nur noch etwa ein ה̄ zu erkennen [1]).

2. ואד̄ möchte wohl zu ואד̄ן zu ergänzen sein, s. zu 6, 8. 8, 11. 12, 9. u. besonders 29, 1. 4—6.

3. וירצ.. wahrscheinlich zu ergänzen וירצאן, das eine Imperfectform wäre; aber eine Wurzel رعأ existirt nicht im Arabischen, es müsste also eine eigenthümliche Bedeutung von رعى sein, das auch sonst eine himjarische Radix ist. Bemerkenswerth ist noch, dass der eine Fuss des א einwärts gebogen ist [2]).

4. רם ist ein Ueberbleibsel eines Substantivums mit Mimation. ענמר ist wohl ונמר zu lesen, da von jenem Worte keine Wurzel

---

1) In der Copie des Br. Mus. ist dies gar nicht vorhanden, zur Noth lässt es sich aus einem dem Nachlass beigelegten Abklatsch herauslesen. (L.)

2) Auch dies ist nur in dem erwähnten Abklatsch, nicht aber in der Copie des Br. Mus. (L.)

dieser Art sich findet, während mit נמר sich das Nom. pr. ״ (s. zu 7, 1) vergleichen lässt.

5. ולדש von ולד (وَلَد) mit Suffix III Sing. masc. in eigentl licher Bildung, s. die folgende Inschr. u. 37, 2.

עק vielleicht zu lesen וק und zu ergänzen wie 29, 7 וקניש | ש s. das. In der Photographie lässt sich in der That ein folge: נ wahrnehmen, daher zu übersetzen: „für seine Kinder und Besitzthum".

29. (Taf. 26.)

Br. Mus. Pl. V, no. 6. Bronze-Tafel, 9 Zoll lang und 1 breit. Die letzten Worte der Inschr. sind auf dem Rand der T eingegraben.

1 צדקדכר | ברן | אדן | קני | מלך | חצרמת | בן | אל
2 שרח | שקני | שין | דאלם | שקנית | דחבחן | דמד
3 לות | חלפם | דהבם | קיחם | וקצאת | דת | שפת | שינ
4 כמו | כתא | הש | במשאלש | ותצא | צדקדכר | באדן |
5 שין | דאלם | ועתתר | אבש | ואלהתי | מחרמש | אלם |
6 ואלהי | ואלהתי | הגרהן | שבות | נפשש | ואדנש | וו
7 לדש | וקניש | וצבחת | עינשור | ודכרלבש | מרתד
ם | ואדנם | דינעם

Auf der Rückseite:

(ש) עשר |

Erklärung.

1. צדקדכר ist offenbar, wie auch Z. 4 zeigt, der eigentli Name des Verfassers der Weihetafel. Die Zusammensetzung Wortes ist eine ganz eigenthümliche, wenn auch jeder einz Theil desselben bekannt ist. צדק (über dessen Bedeutung s. 5, 2 u. 27, 9) ist vermuthlich = „Heil", resp. „Einen seg glücklich machen" und דכר, wie zu 10, 10 bemerkt wor = „männlich, stark", und in diesem letztern Sinne in Verbind mit צדק mag das Wort bedeuten: „den der Starke segnet".

ברן in Beziehung auf die folgende Wortgruppe ist es sehr zwei haft, wie dieselbe aufzufassen sei. Man hat zwei Möglichkei Erstens: מלך | חצרמת gehört noch als Apposition zu צדקדכר : ברן | אדן | קני sind auch Apposition zu eben demselben, ' בן | אלשרח ist weitere Bestimmung des Ṣadakdakar; d. h. di Ṣ. ist König von Ḥaḍramût und der Sohn des Ilśarḥ. Zweit lässt sich annehmen, dass מלך | חצ' ein vom Vorhergehen abhängiger Genitiv sei, בן | א' aber doch Apposition zu קדכר d. h. dieser befand sich in irgend einem, etwa durch קני au drückten, Dienstverhältnisse zum König von Ḥaḍramût, ist doch der Sohn des Ilśarḥ. Mag man nun das Eine oder Andere wählen, in jedem Falle bleiben ברן | אדן | קני ge Apposition, resp. Epitheta, zu Ṣadakdakar. Dass so zu verthe

ist, lässt sich leicht erweisen, denn erst שקני (Z. 2) (dem sonstigen הקני entsprechend) kann das Verbum sein, und שין ist entschieden der entsprechende Göttername.

Was nun das Wort ברן betrifft, so ist etwa an בעל | בראן Fr. LIII zu erinnern; noch mehr entsprechend ist Fr. XI, 10 דברן, bei welchem an بَرَّ „benefecit" zu erinnern ist. Hier könnte es sich nur um ein davon abgeleitetes Substantivum, resp. Adjectivum بَرَّان handeln (das freilich im Arabischen nicht vorkommt), etwa im Sinne des arab. بَرّ = observans et pius erga parentes atque etiam erga Deum.

אדן dagegen bietet die grösste Schwierigkeit, wiewohl wir es bereits durch 6, 8. 8, 11. 12, 9 (? 28, 2) kennen. An jenen Stellen wie auch 31, 3 kann man zweifelhaft sein, ob sich אדן auf die Gottheit bezieht, oder auf den Menschen, der durch Etwas beglückt wird. Hier in unserer Inschrift bezieht sich Z. 4 אדן entschieden auf die Gottheit שין, dagegen Z. 6 ebenso entschieden auf den Bittenden. Es ist daher im höchsten Grade schwierig die Bedeutung herauszufinden und insbesondere sie für diese Stelle festzusetzen.

Man könnte neben ברן bei אדן etwa an die Bedeutung „gehorsam" denken, etwa Elativ آذَن, das freilich im Arabischen eine ganz andere Bedeutung hat.

קני dasselbe Wort treffen wir auch Z. 7 (vielleicht 28, 5) und ausserdem noch 10, 8. 20, 3. 25, 5 und Fr. XI, 3 an; überall aber, wie es scheint, in der Bedeutung Besitzthum; aber wie dies auch hier passen soll, ist nicht abzusehen. Man könnte desshalb denken an das äthiopische ቀኒይ፡ = servus, subjectus, so dass also Ṣadakḏakar als ein Knecht, Vasall (vgl. die Titel ותר, בין, דרח) des Königs von Ḥadramût bezeichnet wäre. Freilich hätte man dann erwartet, dass בן | אלשרח vorangestellt worden wäre, und zwar vor der Bezeichnung seiner Vasallenstellung; denn dass es heissen solle: „der Knecht des Königs von Ḥadramût, des Sohnes Ilšarḥ's" (ohne dass also צדקדכר, seiner Abstammung nach, näher bezeichnet wäre), ist doch sehr unwahrscheinlich [1]). Es ist daher immerhin wahrscheinlicher, dass קני noch zu dem vorhergehenden Attribute des צדקדכר gehört, entweder als ein selbständiges Wort (etwa = dives?), oder mit אדן verbunden, und dann folgt abermals appositionell

מלך | חצרמת. Diese Stelle unserer Inschrift ist von hoher Be-

1) Vgl. z. B. Fr. LV, 1 fg. אלשרח | בן | שמהעלי | דרח | מלך | שבא | הקני | אלמקה, das eine ganz passende Reihenfolge bietet.

deutung für die Benennung und Regierung der alten berühmten Ortschaften, die wir nur noch bei Wr. 1 u. 3, dort vielleicht in der Verbindung von מכרב | חצרמת finden; hier jedoch in der ganz klaren und vollständig gewissen מלך | חצ׳. Wir haben also erstlich den unwiderleglichen Beweis, dass es selbständige Könige von Ḥaḍramût gegeben, wodurch denn die von Ibn Chaldûn aufgeführten Listen von selbständigen Königen von Ḥaḍramût gerechtfertigt werden [1]).

Zweitens haben wir, wenn wir annehmen dürfen, dass unsere Inschrift von Bewohnern Ḥaḍramût's ausging, auch ohne dass wir den Fundort genau wissen, die Erklärung von den eigenthümlichen sprachlichen Erscheinungen dieser Inschrift; denn sie gehört ihrem Ursprunge nach nicht dem himjarischen Gebiete im engsten Sinne (d. h. dem von Saba), sondern einer mundartlichen Abzweigung desselben an.

בן | אלשרח. In dem Namen אלשרח haben wir einen ächt himjarischen Namen, der sich ebensowohl auf dem classischen Boden des alten Marjab (vgl. die Inschriften bei Fr. LV, 1, 4 אלשרח; Wr. Z. 5 u. weiter unten no. 35, 5) als auch zu Ḥaḍramût (wie unsere Inschr. zeigt) sich findet. Zur Erklärung des Wortes vgl. die Abh. in dieser Zeitschr. X, S. 54 u. ausserdem S. 46 fg. und Caussin a. a. O. I, S. 74 fg. [2]). Ausdrücklich wird von Ibn Chaldûn (bei Caussin a. a. O. I, S. 74 fg.) ein Ilischraḥ oder Lischraḥ (اليشرح oder ليشرح) unter den Königen von Ḥaḍramût aufgezählt.

Da nach Ibn Chaldûn (a. a. O. S. 136) die Könige von Ḥaḍramût allerdings zeitweilig von den Himjaren abhängig, oft aber auch unabhängig und Rivalen von ihnen, ja sogar Herrn Ma'rib's und Ṣan'â's waren, so würde es sich leicht erklären, wie sich in der Nähe von 'Aden eine solche in Ḥaḍramût geschriebene Inschrift finden konnte, wenn nicht vielleicht anzunehmen ist, dass dieselbe anderswoher dahin gebracht wurde.

2. שקני. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass dieses Wort dem sonstigen הקני entspricht, denn es ist das folgende שין | דאלם, wie man namentlich aus Z. 5 sieht, offenbar die betreffende Gottheit, der die Weihetafel gilt; auch ist eine solche Form שקני statt הקני an sich sehr wohl denkbar. Wir haben Folgendes dafür anzuführen:

1) dass das Causativ im Semitischen ursprünglich ein präfigirtes s gebildet und erst allmälig zu ה (Hebräisch, Himjarisch und dann zu א (Arabisch, Aethiopisch und Aramäisch) sich verflüchtigt habe, geht aus den deutlichsten Anzeichen hervor:

a) Man findet sowohl im Hebräischen, als namentlich im Ara-

---

1) S. dieselben bei Caussin a. a. O.

2) Die Erklärungen von Levy in d. Zeitschr. XIV, S. 466. Anm. 4 und von Blau das. XV, S. 442 können nicht ausreichen.

mäischen Spuren dieser S-Bildung [1]). Im **Hebräischen**: סַנְוֵרִים, שַׁלְהֶבֶת, und dann s verhärtet in ת: תִּרְגֵּל (vgl. das aram. תַּרְגֵּם), תַּחֲרָה, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. §. 122, a). Der ursprüngliche Laut, welchen der Causalvorschlag sa oder ta hat, hat sich dann weiter in ha verflüchtigt. Im **Aramäischen** Śafel und Iśtafal (Iśtafel): שַׁכְלֵל, אִשְׁתַּעְבַּד, ܫܲܟܠܸܠ, ܫܲܘܙܸܒ, ܐܶܫܬܰܥܒܰܕ, woneben dann noch eigenthümlicher Weise auch Spuren jenes dem Hebräischen ähnlichen, schon etwas erweichten Safel, z. B. סַנְוֵר, סַקְבֵּל, sich finden, wodurch das Chaldäische die ganze Stufenleiter von ś, s, t, h bis zu dem einfachen spiritus lenis א durchläuft. Vgl. Winer, chald. Grammatik, §. 14. Uhlemann, syrische Gramm. §. 24. Hoffmann, gramm. syr. §. 61.

b) In einzelnen semit. Idiomen finden sich aber auch als stehende Conjugation Causative mit ś gebildet, wozu im Grunde das Aramäische bereits den Anfang macht, und zwar

α) das **assyrische** Śafel und Eśtafal, z. B. שלבש, neben welchem das Afel und Itafal noch sehr selten sind, s. Oppert, Éléments de la Grammaire assyrienne p. 54 fg. Jene Form hat sich so stark festgesetzt, dass sich von ihr aus wieder neue Verba bilden, wie שכן „maçhen", von כַּן „sein", s. das. Anm. 2, ähnlich wie im Aram. ܡܰܣܟܶܢ von ܡܣܟܢ.

β) Auf dem ganz entgegengesetzten Ende des Semitismus zeigt das **Amharische** die gewöhnliche Causativform durch vorgesetztes አስ gebildet, und zwar ist dies die hauptsächliche Bildungsart der Causative (አስቀበለ:), z.B. አስመለስ: „er veranlasst zurückzukehren", vgl. Isenberg, Grammar of the Amh. Language, S. 53. 54. 85, und dazu das äthiopische Beispiel አስዐዘዘ: und አስቀረረ: bei Dillmann (a. a. O. S. 128); dagegen wird in der Saho-Sprache oesch nachgesetzt (s. Nouv. Journ. asiat. 1843, II, p. 116).

2) **Den handgreiflichsten Ueberrest und Beweis** dieser Causativbildung mit s hat aber das Arabische und Aethiopisch-Amharische in der X Conjugation = syrisches Eśtafal (Iśtafal); denn es kann trotz den Ausführungen bei Dillmann (a. a. O. S. 128) kein Zweifel obwalten, dass die arabische X Conjugation zur vierten sich verhält, wie die VIII zur I, und إِسْتَقْتَلَ entspricht eben so gewiss einem ursprünglichen سَقْتَلَ, wie אשתפעל einem שפעל; das سَقْتَلَ hat nun aber die ḥaḍramautische Abzweigung des Himjarischen.

1) Vgl. auch im Aethiopischen z. B. Formen wie: ሰረገላ: Wagen, bei Dillmann a. a. O. S. 111.

Mag man immerhin annehmen, dass die amharische Form mit vocalischem Anlaut noch ursprünglicher ist, jedenfalls haben wir hier eine charakteristische Alterthümlichkeit in dieser harten Form und in Verbindung mit himjarischem Hifil ein merkwürdiges Kennzeichen des Standpunkts, auf welchem diese Sprache steht. Einen ganz besondern Beleg für die Richtigkeit dieser Erklärung von שׂקני, oder eine resp. merkwürdige Parallele zu dieser harten Form und einen Beweis, wie diese Mundart hart auszusprechen liebte, bietet die Aussprache des Suffix. III Sing. (הו) wie שׂ, wie Z. 4. 6. 7. Etwa sieben Beispiele finden sich dafür in unsern Inschriften.

Vergleicht man miteinander: הקני | אלמקה | דהרן und שׂין | דֿאלם hier: שׂקני | שׂין | דֿאלם, so kann man über die allgemeine Bedeutung von שׂין gar nicht zweifelhaft sein; offenbar ist שׂן die Gottheit und die nähere localisirende Bestimmung ist דֿאלם. Aber was für eine Gottheit ist שׂין? Ohne Zweifel die Mondgottheit; denn

1) Als solche erscheint שׂין nach ganz unzweifelhaft sichern Quellen bei den Syrern (und Chaldäern), und zwar insbesondere hat sich dieser Cult noch bei den Ausläufern des syrischen Heidenthums, den harranischen Ṣabiern erhalten, wofür Chwolson (s. dessen Ṣabier, II, 156) die Beweise beigebracht hat. Die wichtigsten Belegstellen sind, und zwar directe:

a) aus Bar Bahlûl: ܣܝܢܐ ܣܗܪܐ ܘܗܘ ܟܣܦܐ ܘܗܘ ܣܠܝܢܝ القمر الفضة „Sînâ der Mond, und auch das Silber [1]), und ist so viel als $\Sigma\varepsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$“ (vgl. Chwolson a. a. O. II, 156 u. 659). Ebenso heisst der Mond auch Sîn bei den Mendaiten (Mandäern), s. Norberg, Cod. Nazar. I, 54. 98 u. Onomast. p. 108.

Im Fihrist al-ʿulûm des An-nedîm heisst es: قمر واسمه سين (bei Chwolson II, S. 22) und ebenso an einer andern Stelle, wo er von Stieropfern redet: „den einen Stier (schlachten sie) dem Mond, d. i. dem Gotte Sîn: للقمر وهو سين الالاه (Chwolson a. a. O. S. 24); dann: „sie opfern Brandopfer لسين الالاه وهو القمر“. Endlich ist unter den directen Belegen ganz besonders schlagend der Name der nahe bei Ḥarrân gelegenen und zu den Hauptplätzen der Ṣabier gehörigen (nach dem Fihrist al-ʿulûm bei Chwolson II, S. 18. I, S. 473) grossen Ortschaft Salamsin سلمسين, was der Muʿǵam al-buld. (das. II, S. 551) ausdrücklich durch صنم القمر deutet und daraus schliesst, dass der Ort bei seiner Erbauung dem Monde geweiht worden sei — eine Erklärung, die gewiss nicht, wie Chwolson anfänglich (I. 485) annahm, falsch, sondern, wie Fleischer vermuthet, dem

1) Die Alchemisten nannten das Silber auch Sahro, vgl. Chwols. a. a. O. II, 659.

Chwolson auch nachträglich beistimmt, sehr richtig ist, indem das syrische ܕܨܠܡܐ ܣܝܢ weicher ausgesprochen und darum allerdings arabisch nicht ganz genau wiedergegeben, aber darum doch ganz entsprechend übersetzt ist (s. Chwols. I, S. 815 fg.), und um so entsprechender, da ja صنم nicht bloss der Bedeutung nach dem syrichen ܕܨܠܡܐ entspricht, sondern auch aus diesem entstanden ist, wie denn vielleicht überhaupt die Stufe der Idololatrie, der ein grosser Theil اصنام [1]) angehört, in Syrien ihre Heimath hat, s. die Abh. in dieser Zeitschr. VII, S. 514.

b) Indirecte Nachrichten sind:

α) dass in Ḥarrân besonders Sîn verehrt wurde. Jacob von Serug (vgl. Assemani, Bibl. orient. I p. 327) erzählt: ܐܛܥܝ ܠܚܪܢ ܒܣܝܢ etc.: „(der Teufel) führte Harrân irre durch Sîn" u. s. w. Ebenso ist bei Eutych. I p. 72 von einem Idol Sîn die Rede, dem die Harraner gedient haben.

β) Dass in Ḥarrân ganz besonders der Mond angebetet wurde, vgl. Chwolson. a. a. O. I, S. 399. II, S. 156 u. 183 fg., und zwar als Luna *Σελήνη*, wie auch als Deus Lunus das. II, S. 183. Es ist daher fraglich, ob Sîn als männliche oder weibliche Gottheit oder als doppelgeschlechtlich gegolten hat, wie *Ἰαρίβωλος* in Palmyra [2]).

Es bleibt uns nun noch übrig die Etymologie des Namens Sîn und das Alter des Cultus zu erörtern. Ueber die Etymologie hat Chwolson II, p. 158 gehandelt; ܣܝܢ könnte, so meint er, aus ܣܗܪܐ chald. סהירא entstanden sein, weil im mendaïschen liber Adami I p. 98 gesagt wird: ܣܝܢ ܕܗܘ ܣܝܪܐ; da aber Sîn durch Sîro erklärt wird, so muss ersteres älter und daher weniger bekannt gewesen, kann also nicht aus Sîr entstanden sein (?) [3]).

---

1) Man vergleiche als Ortsnamen das nicht fern von Damascus im Ḥaurân gelegene الصَّنَمَيْن (s. Marâṣ. s. v.); es ist bezeichnend, dass gerade hier das Wort (wie die archaistische Dualform zeigt) sich schon in älterer Zeit findet. Die in Syrien wohnenden Araber nahmen das Wort zuerst auf. Dort findet sich auch als Personenname *Σάναμος*, vgl. Corp. inscr. Graec. III no. 4567. [S. bei Wetzstein a. a. O. no. 127 und S. 365. (L.)]

2) S. unsere Abhandlung in dieser Zeitschr. XVIII, S. 105 fg. (L.)

3) Bei Eutychius (Ann. I p. 72) findet sich eine Stelle, die auf einen uralten Cultus des Mondes in Ḥarrân unter dem Namen Sîn hinweist: „Ejus (Abrahami) etiam diebus regnavit Chajebab (خايبب oder خابيب oder خانبب) uxor Sini sacerdotis montis, quae Nisibin et Roham exstruxit muroque cinxit, quin et templum magnum in Harrano condidit, conflato ex auro Idolo, cui nomen Sîn indidit, ipsumque in medio templi positum omnes Harrani incolas

Mag man immerhin annehmen, dass die amharische Form mit vocalischem Anlaut noch ursprünglicher ist, jedenfalls haben wir hier eine charakteristische Alterthümlichkeit in dieser harten Form und in Verbindung mit himjarischem Hifil ein merkwürdiges Kennzeichen des Standpunkts, auf welchem diese Sprache steht. Einen ganz besondern Beleg für die Richtigkeit dieser Erklärung von שׂקני, oder eine resp. merkwürdige Parallele zu dieser harten Form und einen Beweis, wie diese Mundart hart auszusprechen liebte, bietet die Aussprache des Suffix. III Sing. (הו) wie שׂ, wie Z. 4. 6. 7. Etwa sieben Beispiele finden sich dafür in unsern Inschriften.

Vergleicht man miteinander: הקני | אלמקה | דהרן und שׂין | דאלם hier: שׂקני | שׂין | דאלם, so kann man über die allgemeine Bedeutung von שׂין gar nicht zweifelhaft sein; offenbar ist שׂין die Gottheit und die nähere localisirende Bestimmung ist דאלם. Aber was für eine Gottheit ist שׂין? Ohne Zweifel die Mondgottheit; denn

1) Als solche erscheint שׂין nach ganz unzweifelhaft sichern Quellen bei den Syrern (und Chaldäern), und zwar insbesondere hat sich dieser Cult noch bei den Ausläufern des syrischen Heidenthums, den harranischen Ṣabiern erhalten, wofür Chwolson (s. dessen Ṣabier, II, 156) die Beweise beigebracht hat. Die wichtigsten Belegstellen sind, und zwar directe:

a) aus Bar Bahlûl: ܣܝܢܐ ܣܗܪܐ ܗܘܐ ܟܣܦܐ ܗܘܐ ܣܠܝܢܝ القمر الفضة „Sînâ der Mond, und auch das Silber[1]), und so viel als *Σελήνη*“ (vgl. Chwolson a. a. O. II, 156 u. 659). Ebenso heisst der Mond auch Sîn bei den Mendaiten (Mandäern: s. Norberg, Cod. Nazar. I, 54. 98 u. Onomast. p. 108.

Im Fihrist al-ʿulûm des An-nedîm heisst es: القمر واسمه سين (bei Chwolson II, S. 22) und ebenso an einer andern Stelle, wo er von Stieropfern redet: „den einen Stier (schlachten sie) dem Mond, d. i. dem Gotte Sîn: لِلْقمر وهو سين الْإلَاه (Chwolson a. a. O. S. 24); dann: „sie opfern Brandopfer لسين الإلاه وهو القمر“. Endlich ist unter den directen Belegen ganz besonders schlagend der Name der nahe bei Ḥarrân gelegenen und zu den Hauptplätzen der Ṣabier gehörigen (nach dem Fihrist al-ʿulûm bei Chwolson II, S. 18. I, S. 473) grossen Ortschaft Salamsîn سلمسين, was der Muʿgam al-buld. (das. II, S. 551) ausdrücklich durch صنم القمر deutet und daraus schliesst, dass der Ort bei seiner Erbauung dem Monde geweiht worden sei — eine Erklärung, die gewiss nicht, wie Chwolson anfänglich (I. 485) annahm, falsch, sondern, wie Fleischer vermuthet, dem

1) Die Alchemisten nannten das Silber auch Sahro, vgl. Chwols. a. a. O. II, 659.

Chwolson auch nachträglich beistimmt, sehr richtig ist, indem das syrische ܕܠܡܐ ܕܣܝܢ weicher ausgesprochen und darum allerdings arabisch nicht ganz genau wiedergegeben, aber darum doch ganz entsprechend übersetzt ist (s. Chwols. I, S. 815 fg.), und um so entsprechender, da ja صنم nicht bloss der Bedeutung nach dem syrichen ܕܠܡܐ entspricht, sondern auch aus diesem entstanden ist, wie denn vielleicht überhaupt die Stufe der Idololatrie, der ein grosser Theil اصنام [1]) angehört, in Syrien ihre Heimath hat, s. die Abh. in dieser Zeitschr. VII, S. 514.

b) Indirecte Nachrichten sind:

α) dass in Ḥarrân besonders Sîn verehrt wurde. Jacob von Serug (vgl. Assemani, Bibl. orient. I p. 327) erzählt: ܐܛܥܝ ܠܚܪܢ ܒܣܝܢ etc.: „(der Teufel) führte Harrân irre durch Sîn" u. s. w. Ebenso ist bei Eutych. I p. 72 von einem Idol Sîn die Rede, dem die Harraner gedient haben.

β) Dass in Ḥarrân ganz besonders der Mond angebetet wurde, vgl. Chwolson. a. a. O. I, S. 399. II, S. 156 u. 183 fg., und zwar als Luna Σελήνη, wie auch als Deus Lunus das. II, S. 183. Es ist daher fraglich, ob Sîn als männliche oder weibliche Gottheit oder als doppelgeschlechtlich gegolten hat, wie Ἰαρίβωλος in Palmyra [2]).

Es bleibt uns nun noch übrig die Etymologie des Namens Sîn und das Alter des Cultus zu erörtern. Ueber die Etymologie hat Chwolson II, p. 158 gehandelt; ܣܝܢ könnte, so meint er, aus ܣܗܪܐ chald. סהירא entstanden sein, weil im mendaïschen liber Adami I p. 98 gesagt wird: ܣܝܢ ܗܘ ܣܝܪܐ; da aber Sîn durch Sîro erklärt wird, so muss ersteres älter und daher weniger bekannt gewesen, kann also nicht aus Sîr entstanden sein (?) [3]).

---

1) Man vergleiche als Ortsnamen das nicht fern von Damascus im Ḥaurân gelegene الصنمين (s. Marâṣ. s. v.); es ist bezeichnend, dass gerade hier das Wort (wie die archaistische Dualform zeigt) sich schon in älterer Zeit findet. Die in Syrien wohnenden Araber nahmen das Wort zuerst auf. Dort findet sich auch als Personenname Σάναμος, vgl. Corp. inscr. Graec. III no. 4567. [S. bei Wetzstein a. a. O. no. 127 und S. 365. (L.)]

2) S. unsere Abhandlung in dieser Zeitschr. XVIII, S. 105 fg. (L.)

3) Bei Eutychius (Ann. I p. 72) findet sich eine Stelle, die auf einen uralten Cultus des Mondes in Ḥarrân unter dem Namen Sîn hinweist: „Ejus (Abrahami) etiam diebus regnavit Chajebab (خايبب oder خايبب oder خانبب) uxor Sini sacerdotis montis, quae Nisibin et Roham exstruxit muroque cinxit, quin et templum magnum in Harrano condidit, conflato ex auro Idolo, cui nomen Sîn indidit, ipsumque in medio templi positum omnes Harrani incolas

u. s. w. denken soll. So viel aber ist durch die Verbi
דאלם klar, dass שין hier als Masc. betrachtet wurde, weil
die Beifügung דת | אלם lauten müsste.

שקנית | דהבהן Gewiss ist dies ein zweiter Accusativ, um
drücken, womit er den Sîn beschenkt (ihm gehuldigt) hat.
muss man aber auffassen als ein von שקני abgeleitetes Subs
wofür auch die Beifügung דהב spricht, so dass man schl
darf, dass es sich hier um die Gabe handelt. Uebrigens
im Himjarischen gar nicht ungewöhnlich Substantiv und V
desselben Stammes in ein und demselben Satze zu gebra
Nun bildet sich freilich vom Hifil oder IV des Arabischen
dem Infinitiv kein Substantiv, das das charakteristische ה o
einfach liesse, oder mit andern Worten: es giebt keine Nomi
dung, die vom Perfect ausgehend ohne Präfigirung von מ o
zu Stande käme; dagegen ist zu bemerken, dass sowoh
syrisch-chaldäische, als auch das assyrische Šafel gern a
ganz neuer selbständiger Stamm behandelt wird (s. Uhlem
Hoffmann a. a. O., Oppert a. a. O. S. 54. Anm. 2), wobei man
an die Substantivbildung סגורים erinnern kann. Uebrigens s
auch das Himjarische eine Nominalbildung הקנית gehabt zu
s. 30, G (weiter unten), wo ebenfalls das folgende Wo
hier das Material angiebt.

דהבהן Dass hier das bekannte Wort דהב „Gold" zu such
darf man als unzweifelhaft annehmen, ebenso in der folg.
דהבם, vgl. auch oben 1, 8 דדהבן, wo es sich wohl au
die Gabe bezieht, ebenso 37, 1 דהבן. Es fragt sich nur
was diese Endung הן hier bedeute[1])? Wir haben schon
(s. diese Zeitschr. X, 43) die Vermuthung ausgesprochen,
sie als Demonstrativum stehe, vgl. Ewald a. a. O. §. 103,
das Nähere in der II Abhandl.

דמדלות ein ganz seltsam gebildetes Wort! Es bleibt nichts
als an eine Rad. دلث zu denken, also an ein Wort ث
wobei aber freilich sehr auffallend, dass das lange û, da
nicht zur Wurzel gehört, plene geschrieben ist. Die Bed
gen der Wurzel دلث sind: I contractis pedibus inc
V immisit se, irruitque, VII velociter incessit
velox von Menschen und Thieren, vgl. دلوث), rapide
terivit, ira accensus contumeliis aliquem in
VIII involvit rem. — دِلْثَةٌ turba, caterva, مَدَالِث

---

1) Wir finden eine solche Endung noch 4, 12. 14, 4. 31, 2, vg
Fr. LV, 2.

pugnae. Diese Bedeutungen passen schwerlich zu unserer Stelle, daher ist es wahrscheinlich der Name einer Localität, und zwar eine nähere Bezeichnung des Goldes (Gold von Madlût).

3. חלפם | דהבם | קיחם. Bei der Ableitung von חלפם steht nun das arab. حلف = „schwören", von diesem auch ተሐለፈ፡ execrari, oder „sich verbünden", zu Gebot; wie dies aber hierher gehören soll, ist nicht abzusehen, da in dem folgenden Worte wieder von Gold die Rede ist; man müsste denn annehmen, dass ein durch Schwur, Gelübde dem Gotte versprochener Gegenstand gemeint sei.

דהבם ist etwa wie in Z. 2 als Apposition, d. h. als Angabe des Stoffes, zu nehmen.

קיחם Hier ist nur das äthiop. ቀይሕ፡ ቀዪሕ፡ rufus, ruber (vgl. amhar. ቀይ፡) zu brauchen, das also etwa eine nähere Bestimmung der Farbe des Goldes ausdrücken würde „röthliches Gold", wie arabisch الذهب الاحمر.

וקצאת Das dritte Zeichen, das wir schon 6, 1 und 20, 5 angetroffen, ist höchst wahrscheinlich ein צ, doch ist das Wort קצאת, oder was man dafür lesen mag, nicht zu erklären. Da es sich übrigens hier um einen Gegenstand von Werth, um eine Gabe handelt, dürfte ein Fremdwort nichts besonders Auffallendes haben.

דת | שפח | שין entspricht offenbar dem 10, 2: מזכרן | דשפתהו, oder 15, 4: מזכרן | דשפתהו | לופיהמו und 27, 2: דן | מזכרן | דשפתהו [1]). Aus 15, 4 geht deutlich hervor, dass das Subject am wahrscheinlichsten der Darbringende ist, und dann könnte שפח Ausdruck des Darbringens = *ἀνατιϑέναι* sein. Konnte nun bisher das Suffix bei diesem Verbum als Ergänzung des Relativs betrachtet werden, so würde dagegen unsere Stelle zeigen, dass als zweiter Accusat. die Gottheit hinzutritt, d. h. hier שין, das also als Accusat. zu betrachten, bezeichnend die Gottheit, der die Weihe dargebracht wird; während דת auf שקנית sich beziehend, darum auch als Femin., ein Accusat. des geweihten Gegenstandes wäre: „Die Spende ....., welche er ihm dargebracht hat". Diese relative Wiederholung würde daraus zu erklären sein, dass im Folgenden erst die Begründung kommt, wie denn eine solche Breite bei religiösen Formeln nicht unwahrscheinlich ist. Wir werden demnach auch in den angeführten Stellen 10, 2. 15, 4. 27, 2 das Suffix הו auf die betreffende Gottheit אלמקה zu beziehen haben.

4. כמו Wenn auch der Trennungsstrich vor diesem Worte fehlt, wie dies nicht selten am Ende des Satzes vorkommt, so darf man

1) Die zwei andern Stellen 1, 6. 7: הופיהמו | א׳ | צרב | שפתהמו fg u. 13, 7: ואל׳ | פשפח | שמר | במשאלהו sind weniger deutlich.

doch keinen Anstand nehmen, es als besonderes Wort zu fassen und auf das Folgende zu beziehen. Beachtet man nun das folgende במשאלט und bedenkt, dass dieses, wie aus den früheren Inschriften hervorgeht, immer in dem Satze steht, der die Uebergabe des Weihegeschenkes motivirt, so ist anzunehmen, dass dies auch hier der Fall ist. Ist aber diese Voraussetzung richtig, so scheint כחא das dazu gehörige Verbum zu sein, und so bleibt für כמו die Stellung einer begründenden Partikel übrig; dass aber כמו diese Function bekleiden könne, ist leicht zu beweisen.

1) Im Himjarischen hat כ überhaupt die Function einer selbstständigen Partikel und steht sehr häufig unmittelbar mit folgendem Verbum, z. B. Ḫ. Ġ. 1, 7. 8. oben 16, 5. 27, 3.

2) Die Verbindung כמו ist in den semit. Sprachen keinesweges ohne Analogie und unzweifelhaft muss man auf das Pronomen מה = ما zurückgehen. Dieselbe Composition erscheint in בַּמָּה = ܟܡܳܐ (= كَمْ st. كَمَ), aber mit fragender Bedeutung des מָה, ܡܳܐ, م. Dagegen haben wir an dem hebr. כְּמוֹ (chald. כְּמָא, arab. كما, mit Vorton-Kamez vor leichten Suffixen = כָּמוֹ) eine dem unsrigen durchaus entsprechende Form und ebendamit einen abermaligen Beweis der Uebereinstimmung des Hebräischen und Himjarischen. Das hebräische כְּמוֹ charakterisirt sich eben dadurch, wie ja dies auch bei andern mehr poetischen Formen der Fall ist, als ein archaistischer Ueberrest, daher wir ihm in einer so alterthümlichen Sprache, wie das Himjarische ist, wieder begegnen. Besonders merkwürdig ist aber, dass das hebräische כְּמוֹ, entsprechend der pronominalen Beschaffenheit des מו, mit dem Verbum sich verbindet, was ja das einfache כְּ nie thut, vgl. 1 Mos. 19, 15. Jes. 26, 18. Ewald, hebr. Lehrb. §. 221. b. (vgl. 105, a.) 222, a. 265, a. 337, c. vgl. auch das äthiop. ከመ: bei Dillmann a. a. O. S. 311 u. 326.

כחא | הש | כמשאלט. Gehen wir zunächst von dem letzten, als dem bekannten, aus, so haben wir hier offenbar ein Wort, das genau dem sonstigen במשאלהו entspricht; bedenken wir nun weiter, dass in dieser Inschrift ferner noch eine ganze Reihe von ähnlich auslautenden Nomen vorkommt, nämlich Z. 5: מחרמט u. אבט, Z. 6: נפשט u. ארמט, Z. 7: קניט | ולדט | עיכט, ebenso oben 28, 5: ולדט u. weiter 37, 3: נפשט, so ist klar, dass wir es hier mit einer besondern Form des Suffix und zwar eben des Suffix III Sing. masc. zu thun haben.

Doch entsteht die Frage: lässt sich überhaupt eine solche Form des Suff. III Sing. masc. denken? Allerdings! Es kommen uns diesmal Erscheinungen auf zwei semitischen Gebieten zu Hilfe, von denen das eine sehr nahe, das andere freilich scheinbar sehr fern gelegen ist. Erstens haben die jetzt noch auf himjarischemBoden und zwar eben in der

Gegend des alten Ḥaḍramût gesprochenen Dialekte eben eine solche Form des Pron. suff. III Sing. m., und zwar sha. Der Mirbat-Dialekt nennt „sein Haus" odsha oder odshi, „ihr Haus": ods; der Mahri-Dialekt nennt „sein Haus" ebbaitsha, „ihr Haus": ebbaits [1]).

Anderseits hat das Assyrische ebenfalls solche harte Formen. Es lautet (nach Oppert a. a. O. §. 63. 169. 192) das Suffix III Sing. masc. שׁוּ, femin. שָׁא, und das pron. pers. nach §. 81 שׁוּא er, שִׁיא sie.

Wie nun namentlich das Assyrische zeigt, dass das הּ des Pron. pers. in fast allen semitischen Sprachen (mit Ausnahme des Aethiopischen) aus s oder ś abgeschwächt ist, so fragt es sich nur noch, ob vielleicht auch sonst noch Spuren solcher Formen sich finden, und in dieser Beziehung macht schon Ewald (Lehrb. d. hebr. Spr. §. 105, e. Anm. 2) zwar nicht auf ein ursprüngliches s, aber doch auf ein ursprüngliches t aufmerksam, wie sich solches im zweiten Theile des äthiopischen ወእቱ: = er finde, und vergleicht damit ferner ሎቱ: = ihm; noch deutlicher im Amharischen, s. Isenberg gr. p. 39. — Noch genauer weist Dillmann (äthiop. Gramm. S. 94, vgl. S. 98. Anm. 9), an das sanskr. तत् und स erinnernd, die Urform ta in der Reihe der äthiopischen Pronomenformen nach und zugleich den Uebergang dieses ተ (aus dem später der blosse Hauch geworden) in den härtern Zischlaut ሰ. In diese Entwicklungsreihe gehört unzweifelhaft das himjarische (assyrische) s (ś) [2]). Wir haben somit eine Form, die nach sonstigen Spuren und nach dem Entwicklungsgange, den die Pronominalbildung genommen, durchaus erklärbar ist; ferner eine Form, die uns eine sonst häufig bemerkbare Erscheinung von ursprünglichem s, das sich in h verflüchtigt, aufweist, und zwar nicht bloss im Semitischen, sondern auch im Indogermanischen, vgl. सम = ἅμα, स्व = εὑ, vorzüglich aber im ersteren, wie obiges Śafel (Saktala) = Hifil. Somit bietet diese Erscheinung zugleich eine Bildung, die ganz der Stufe dieses Idioms entspricht.

Nun fragt sich nur, was ist mit dem vorhergehenden Worte הש | כהא anzufangen? Das erstere scheint als Verbum zu כמר zu gehören; zur Erklärung bietet sich nun das arab. كَشَأَ (ver-

1) S. die Mittheilungen von Krapf bei Ewald in Höfer's Zeitschr. I (1843) S. 313 fg.

2) Fr. Müller, über die Harari-Sprache im östlichen Afrika (Wien 1864), weist nach, dass sich dieser Dialekt an das Geez anschliesst, und wir finden hier ebenfalls als Suffix 3 p. m. Sing. so, z. B. gâr-so „sein Haus", s. das. S. 8 des Separatabdruckes aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. XLIV. Bd. (L.)

wandt mit كثع), wo aber höchstens die auch bei كثع ähnlich vorkommende Bedeutung germinavit seu luxuriavit planta (ebenso II) brauchbar ist. Dabei könnte man an das einige Male vorkommende סקל erinnern (vgl. 13, 10. 17, 7) „multum luxuriavit terra", so dass also der Sinn hier wäre: „er habe mit reichem Ertrag des Feldes gesegnet" (oder auch figürlich wie הִצְמִיחַ vom Hervorsprossen des Heils Jes. 45, 8. 61, 11)[1]. Jedenfalls hat man in כחא ein Verbum des Schützens oder des Segnens zu suchen.

חט bleibt sehr schwierig zu erklären; wenn eine Vermuthung erlaubt wäre, so könnte es Accusativ des Pron. person. sein. Beachtet man nämlich das äthiop. ኪያ፡ das im Arabischen zu إيّا sich verflüchtigt hat, so wäre ה offenbar eine dazwischenliegende Stufe, ט aber als das Suffix III masc. ist bereits nachgewiesen. Es stände also חט zwischen ኪያሁ፡ und إيّاه, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. S. 235. Anm. 2, und Dillmann a. a. O. S. 99 u. 270.

וחצא Von hier an wird es nicht leicht sich zurecht zu finden. Wir können etwa Folgendes feststellen. Das חצא ist Verbum des Satzes, zu welchem צרקדכר Subject ist, demnach ist der Satz nicht Fortsetzung von כחא, wo aller Wahrscheinlichkeit nach טין Subject ist. Ferner: zu באדן gehört als Genitiv דן ראלם und ohne Zweifel alle die folgenden Bestimmungen, die von der Gottheit handeln, bis zu שבות. Endlich folgt mit נפטט eine Wortreihe, welche die Gegenstände, die der göttlichen Gnade und dem göttlichen Schutze anempfohlen werden, aufzählt, etwa als Object von וחצא.

Zunächst ist dies letztere Wort graphisch festzustellen; man könnte an ב und מ denken, ersteres kommt jedoch nicht in dieser geschlossenen Form vor, und als מ müsste es mehr eingebogen sein. Die Copie des Brit. Museums scheint daher richtiger ein צ gelesen zu haben [2]).

באדן s. zu 6, 8; hier muss man vielleicht doch an das gnädige Anhören des Gottes denken, wenn nicht Z. 1 u. Z. 6 auf eine ganz eigenthümliche Bedeutung des Wortes schliessen lässt.

---

1) An كَشِيَ = impletus fuit cibo (Grundbedeutung كَشَا abschälen, verzehren) vgl. כָּשָׂה Deut. 32, 15, oder an כסא abgerundet sein (vgl. כֶּסֶא Vollmond) wird man wohl nicht denken dürfen.

2) O. scheint diese Lesart erst später kennen gelernt zu haben, daher nur eine Vermuthung über חבא sich findet. Für חצא findet sich keine Erklärung. (L.)

5. דאלם | שין s. oben zu Z. 2.

ועתתר | אבש Das erste Wort als Bezeichnung der Gottheit Aṯtar ist schon bekannt, und אבש ist = אבהו (s. oben Z. 4), wie auch Fr. LV, 5 es heisst: וב | אבהו | שמהעלי und LVI, 14: וב | אבהו | דמרירע, und hier zu deuten: „Aṯtar seines Vaters" (etwa = „der Schutzgott seines Vaters").

ואלהתי | מחרמש | אלם Die Form אלהתי weist ganz unzweifelhaft auf das Wort אלה zurück; dies ist aber bereits als himjarisch durch Ḥ. Ġ. 1, 2, und oben durch 4, 1 (שעדאלה) nachgewiesen; vgl. auch weiter unt. 32, 4 (אלתהמו) u. 36, 2 (אלתאמרם). In der folgenden Zeile finden wir ואלהי | ואלהתי, wo Masc. und Fem. unterschieden werden; beide Formen sind offenbar als stat. constr. Plur. aufzufassen; für אלהי genügt, wenn auch nicht der Hinweis auf 37, 5, da der Stein links abgebrochen ist, doch schon der auf Beispiele wie בני, אחי, בעלי, vgl. die Abh. in dieser Ztschr. X, S. 43. — Bemerkenswerth ist jedenfalls diese äussere Pluralbildung von إِلَاهٌ, die das Arabische nicht hat und die einen noch viel mehr polytheistischen Anstrich hat als آلِهَةٌ (vgl. אֱלֹהִים in pluralem Sinn).

Neben diesem Plur. masc. kann nun aber אלהתי nichts anderes als femin. plur. = „Göttinnen" sein, und zwar stat. constr. Aber wie ist diese Form zu erklären und welchen stat. absol. setzt sie voraus? Es liesse sich etwa Folgendes annehmen: Wenn, wie in der Abh. a. a. O. S. 42 nachgewiesen worden, der äussere Plur. masc. im Himjarischen auf n ausging, also אלהן (vielleicht findet sich dies Ḥ. Ġ. 1, 5), und dazu der stat. constr. plur. אלהי gehört, und ferner der stat. constr. plur. fem. אלהתי sich findet, so würde sich als stat. absol. plur. fem. אלהתן ergeben, wofür wir die Formen חדתתן 13, 7. צריתן das. 12. קבלתן 30, G. ארבעתן 31, 1 und אקניתן 20, 3 anführen können. Wir haben nun freilich Formen, nach denen man das fem. Plur. als nur auf ât auslautend annehmen sollte, z. B. אחררת 13, 8. מקימתם 31, 3. (מהרגת? 8, 6), so dass die Endung תן entweder als Dual oder als Nunation für Mimation erscheinen könnte. Indess wären ja immer auch verschiedene Formen denkbar, eine kürzere, dem Arabischen ähnliche, und eine längere alterthümliche atûn od. atûm.

Jedenfalls aber darf man bei dieser eigenthümlichen Bildung des stat. constr. plur. fem. erinnern an die hebräischen Bildungen אַבְתֵינוּ und noch mehr an die besondern Eigenthümlichkeiten בָּמֳתֵי (bamotē) von בָּמוֹת Deut. 32, 13 und מְרַאֲשֹׁתֵי 1 Sam. 26, 12, s. Ewald's Lehrb. §. 211, d. vgl. auch die §. 259, b. besprochenen Fälle, wo an den Sing. fem., gleichsam um eine in den Plural hinüberspielende Bedeutung auszudrücken, das Suffix mit dem Laut י (ē) angefügt wird.

במח־ם | א' | דנעמן | ואֿ | דֿחרן. Dies letztere א' | דֿהרן |
ist aber wohl gleich בהרן das. Z. 13, wo, nach dem
daselbst, geopfert wurde. Es bleibt etwa noch die Frag
ob das Suffix bei מחרמש sich auf die Gottheit oder
Bittsteller bezieht? Für ersteres spricht die Analogie von 4,
in diesem Falle ist es jedoch kaum recht denkbar, dass es
solle: „die Göttinnen seines Heiligthums“; also ist es
wiss wahrscheinlicher auf den Weihenden, also auf de
von Ḥadramût zu beziehen.

6. ואלהי | ואלהתי | הגרהן | שבות vgl. 7, 10 „und di
und Göttinnen ....“. Das Folgende ist dann unzweifel
nitiv; nur ist bemerkenswerth der doppelte stat. constr
einander, der aber nichts Auffallendes haben kann, wo
um einen solchen Gesammtbegriff, wie Götterwesen, hand
in seine masc. und femin. Theile zerlegt wird; also ganz
Erscheinung, wie in der Inschr. von Warka (s. diese
XII, S. 215 u. weiter unten): נפש | וקבר „Denkmal u
des ....“, vgl. auch Ewald a. a. O. §. 339, b.

הגרהן | שבות In den ersten Worten ist sicherlich das
himjarische (äthiopische) Wort הגר = Stadt zu such
finden es noch Fr. XI, 13. LVI, 8, besonders das. LIV,
20, 1 u. weiterhin 34, 3 mit folgendem Nom. propr.
ist es auch hier zum Voraus wahrscheinlich, dass auf הגר
solches folgt, und wird dies auch sicher durch geogr
Nachrichten bestätigt, dass שבות eine Stadt ist. W

Marâṣid II, p. ٩٤: ن حصون اليمن فى جبل زيمة (وقيل
العراق) وقيل بلد باليمن على الجادة من حضرموت الى مكة

den angeführten Worten die erste Nachricht betrifft, so würde uns رَيْمَة vielleicht mehr in die Nähe von Ṣanʿâʾ weisen, d. h. in den Westen des südlichen Arabiens, nicht in das eigentliche Ḥadramût, wenn man nämlich annehmen darf, dass das ريمة, das eigentlich Name eines Bezirks war, in dem Ortsnamen neuerer Reisenden Rema oder Reama bei Ritter a. a. O. sich noch vorfindet. Mehr Beachtung aber verdient die folgende Angabe, wenn sie das letztere Śabwah als einen himjarischen Ort bezeichnet, während die erstere darunter eine Ortschaft, Stadt (بلد) auf der Strasse von Ḥadramût nach Mekkah versteht. Vielleicht aber gehören beide Annahmen zusammen.

Dass nun eine zu Ḥadramût gehörige Stadt, und zwar vermuthlich die Residenzstadt des Königs gemeint ist, darf man wohl mit Sicherheit annehmen. Hier liegt es nun aber sehr nahe an das Sabota des Plinius zu denken. Es heisst dort Nat. hist. VI, 32: „Pars eorum (sc. Sabaeorum) Atramitae, quorum caput Sabota, LX templa muris includens. Regia tamen omnium Mariaba." Vgl. XII, 32: „Thus collectum Sabota camelis convehitur". Unwillkürlich muss man geneigt sein diese Stadt mit 60 Tempeln, dieses Sabota der Atramiten mit unserm שבות, der Stadt des Königs von Ḥadramût, deren „Götter und Göttinnen" auf eine Anzahl von Heiligthümern hinweisen (von denen אלם nur ein einziges war), zu identificiren.

Weiterhin wird man auch wohl damit vergleichen dürfen die Nachricht bei Ptol. VI, 7: „*Σαυβαθὰ μητρόπολις*" (77° long. 16° 10′ lat.), wo vielleicht *Σαβαυθὰ* zu lesen ist, ebenso die im Periplus bei Hudson S. 15 angeführte, drei Tagereisen von *Κανή* (Ḥiṣn Ġurâb) gelegene binnenländische *μητρόπολις Σάββαθα*, von der es heisst *ὑπέρκειται δὲ αὐτῆς μεσόγεως ἡ μητρόπολις Σάββαθα ἐν ᾗ καὶ ὁ βασιλεὺς κατοικεῖ* [1]).

Wir können aber noch weiter gehen; jenen *βασιλεύς* nennt der Verfasser des Periplus *Ἐλέασος*. Es liegt nun nahe diesen Namen, obwohl er sich auch in dieser Form erklären liesse, durch den arabischen Königsnamen bei Strabo (VI, 782) *Ἐλάσαρος*, gewiss =*Ἐλίσαρος* Ptol. VII, 7, zu verbessern und dieses mit unserm אלשרח, das ja die Araber اليشرح oder ليشرح schreiben, zu combiniren.

Nur fragt sich noch in Beziehung auf jenes Sabota, die Hauptstadt der Atramitae bei Plinius, ob nicht, so scheinbar Alles stimmt und so nahe es liegt diese Atramitae mit حضرموت und Sabota mit שבות zu combiniren, doch Alles sofort dadurch zweifelhaft wird, dass Plinius von den Atramitae, die er zu den Sabaei zählt,

1) Vielleicht steckt auch in dem *Καβάτανον*, das Strabo als Hauptort der *Χατραμωτῖται* angiebt, ein *Σαβάτανον*=*Σάβαθα*.

die Chatramotitae, die er als ein selbständiges Volk
= *οἱ Χατραμωτῖται* und *Χατραμωτῖτες* bei Strabo
auch bei Uranius, vgl. Stephanus von Byzanz u. d. W.), deutl
scheidet und dass doch offenbar *Χατραμωτῖται* ganz ei
= חצרמת ist. Indess darf darauf nicht zu viel Gewi
werden. Wie leicht war es möglich denselben Namen i
Weise zu hören; dazu kommt noch, dass arab. حضرموت
Stamme حضارمة unterschieden wird (wie auch die Nisbal
beweist), obwohl gewiss die Landschaft von dem letztern
men erhalten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass schon
Plinius Zeit, der Landschaftsname *Χατραμωτῖτις* eine
Kreis umfasste, während der engere Stammesname مة
Hauptvolkes der Landschaft davon unterschieden war und
letztern und der Hauptstadt Sabotha erst Plinius gehört h
suchen wir es noch deutlicher zurecht zu legen: Viellei
zur Zeit, aus welcher der Bericht des Plinius (resp. s
währsmannes) herrührt, vorausgesetzt, dass dieser über
verlässig ist, die Atramitae (=حضارمة), d. h. der urs
Stamm, von dem Ḥadramût seinen Namen hat, mit ihr
stadt Sabotha den Sabäern unterworfen, während das üb
ramût selbständig war, was ja, wenn wir uns eine
tere Ausdehnung dieses letztern Begriffes denken und
annehmen, dass die Atramitae die Grenznachbarn de
waren, gar nichts Auffallendes hatte. Dagegen war zur
serer Inschriften — die Identität von שבות und Saboth
gesetzt — diese Stadt die Residenz eines mehr ode
selbständigen Königs, des מלך | חצרמת, der nicht bl
kleinen Stamm der Atramiten beherrschte, sondern auch
im weitern Sinne, so dass wir also hier חצרמת mehr
graphischem Sinne nehmen [1]).

Schliesslich ist noch die hierher gehörige Stelle des I
betrachten. Dieser giebt II, S. ١٨٩٨ u. d. W. شَبْوَة unte
Folgendes an: بيلة وموضع بالبادية وحصن باليمن او بلد
بين مأرب وحضرموت Diese Ortsbestimmung, die ebenfa
Unsicheres verräth, lässt sich übrigens leicht mit der
geführten des Marâṣid combiniren. Śabwah, auf dem
Ḥadramût nach Ḥiǵâz gelegen, konnte doch ein me
Ma'rib hin gelegener Ort sein; jedenfalls werden wir
auf Ḥadramût hingewiesen.

1) Dasselbe scheint auch bei Wrede der Fall zu sein, wo e
חצרמת Z. 1 u. 3 vorkommt.

Was nun endlich die Aussprache Sabotha betrifft, so wäre zu bemerken, dass diese zu der Form شَبْوَة sich nicht anders verhält, als die Aussprache Ὁμηρῖται zu dem حِمْيَر. Sie weist auf eine sehr leichte Aussprache dieser Halbvocale hin, was man wohl auch aus مارب im Vergleich zu מריב schliessen könnte. Diese letztere Form haben übrigens die Alten richtig gehört als Mariaba.

נפשה Es ist nun das Wahrscheinlichste, dass alle die folgenden Substantive Objects-Accusative sind, abhängig von ותצא, und die Gegenstände bezeichnen, die zum Schutze übergeben werden. — Was zuerst נפש betrifft — das zweite ה ist Suffix, vgl. zu Z. 4, dasselbe Wort findet sich auch 37, 2 — so scheint die gewöhnliche arabisch-hebräische Bedeutung „(seine) Person" oder „ihn", „sich selbst" zu passen, und es steht desshalb vielleicht in Verhältniss zu andern Dingen an der Spitze. An einer andern Stelle in der Inschrift von Warka (s. weiterhin) steht dasselbe Wort נפש in der aramäischen Bedeutung Denkmal, was hier in keiner Weise passend ist.

ואדנה Dasselbe Wort scheint auch 37, 2 ergänzt werden zu müssen und auf נפשה zu folgen. Jedoch ist auch hier wieder die Bedeutung dieses Wortes ganz räthselhaft; man könnte zwar an die ursprüngliche Bedeutung (= اذن) denken, wenn man das folgende עינה beachtet. Sonst liegt noch nahe das freilich ganz einzeln stehende אָזֵן Deut. 23, 14 = supellex (?), welches Wortes alterthümliche Anwendung der Ortsname אֻזֵּן שֶׁאֱרָה (1 Chr. 7, 24) zeigt, heranzuziehen. Die vom Gewicht hergenommene Bedeutung, die in מאזנים herantritt, lässt sich nicht weiter verfolgen. Auch die letzte (Rand)zeile zeigt wieder אדנם, das dort nicht auf die Gottheit sich beziehen lässt.

7\. ורלדה s. 28, 4 „und seine Kinder" = ולדהו Fr. XXXV und LVI, 8.

וקניה = וקניהו Fr. XI, 3 „und sein Besitzthum"; dies Wort scheint auch 28, 4 auf ולדה gefolgt zu sein; קניהמו fanden wir oben 10, 8.

וצבחת | עינה ist eine ganz eigenthümliche Verbindung; das erste Wort صبح hat arabisch (= äthiop. ጸብሐ:) den Begriff des „Frühen" cf. صُبْحٌ. Die Grundbedeutung scheint aber zu sein: „aufleuchten, hell sein", daher صُبْحٌ „das erste Aufleuchten der Morgenröthe", dann auch صَبُحَ = pulcher et decorus fuit, und صَابِحٌ in geistigem Sinne: „klare offenbare (Wahrheit)".

Was aber soll „das Schöne des Auges" bedeuten? (
etwas Bestimmtes, das wir aber nicht mehr errathen k
Allerdings hat das äthiopische ጸብሕ፡ auch die Bed
tributum pependit und namentlich ጸባሕት፡ = t
tum, das aber auch hier nicht passt.

עינט Da die Erklärung des vorangehenden Wortes nicht ga
mittelt ist, so bleibt es zweifelhaft, ob עין das leib
Auge, oder in poetischer Weise mit dem צבחת verb
„das Schöne, Wohlgefällige seines Auges" bedeute, also =
ihm lieb ist".

Die beiden folgenden וו sind sicher als Abbreviaturen zu be
ten, womit noch zwei an die bisherige Reihe sich anschlie
Ausdrücke eingeführt werden und um so eher abgekürzt w
konnten, als es sich hier gewiss um solenne Formeln handelte
ähnliches doppeltes וו findet sich Wr. Z. 1: מראשוו. Andere A
viaturen haben wir besprochen in der früheren Abh. a. a. O. S

ודכרלבט Das Wort könnte ein zusammengesetztes Nom. p
und דכר wie in צדקדכר zu betrachten sein, aber besser n
man דכרלב als N. appell. und ט als Suffix III m. Sing.; das z
müsste dann nicht sowohl ein förmlich zusammengesetztes N
als vielmehr ein eng zusammengehöriges, einen Begriff bil
und durch Stat. constr. verbundenes Wortpaar sein, das
desshalb ohne Trennungsstrich geschrieben wurde. Wär
לב = لبّ Herz und דכר = ذُكْر res memorata, so
vielleicht der Gedanke heraus: „der bei seinem Herzen in
denken stehende" und dies in Bezug auf das folgende יחרם

ואדנם | דינעם ist nebst dem Schluss-Mem des vorhergeh
Wortes in den Rand eingegraben. Das ינעם ist Nom. p
das wir Fr. XL öfter finden und zwar ebenfalls דינעם, vgl.
יהנעם Fr. LIV; aber אדנם und דינעם stehen sicher nic
Genitiv-Verhältniss zu einander, sondern ד bildet jedenfall
auf Jun'im Bezügliche, aber die Bedeutung von אדנם bleibt d

Gegen die Mitte der Rückseite finden sich noch einige Ze
eingegraben, die nach der „Description of the Plates" p.
Ausgabe des Br. Mus. den Namen des Verfertigers der Tafe
geben sollen. Die Zeichen sind mit Sicherheit bis auf da
zu lesen טעשר, bei diesem lässt sich auch vermuthen, e
vereinigt mit Strich das ר, ein מ. Die Erklärung des W
muss dahin gestellt bleiben. Möglicherweise ist das ט inne
des Kreises eine Abkürzung von טין.

Uebersetzung.

Ṣadakdakar, der gütige ...., König von Ḥaḍramût,
Sohn des Ilśarḥ, hat zugeeignet dem Sîn Ḏu-Alam eine Zueig

von Gold .... röthliches Gold .... die er niedergelegt hat dem Sîn, darum dass er .... gemäss der an ihn gerichteten Bitte, und es hat ..... Ṣadakḏakar in das Ohr des Sîn Ḏu-Alam und des Aṯtar seines Vaters und den Göttinnen seines Heiligthums Alam und den Göttern und Göttinnen dieser Stadt Śabwat (Śabot) sich selbst und sein ..... und seine Kinder und sein Besitzthum und sein .... seines Auges und seinem ..... Marṯadm und ..... des Jun'im.

30. (Taf. 27.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 29. Eine Inschrift auf einem Altar von weissem Marmor, welcher zu Abian, in der Nähe von 'Aden, gefunden worden. Derselbe ist 2 Fuss 2 Zoll lang, 11 Z. breit und 5 Z. hoch. Die Inschrift ist bustrophedon.

B כתת | הקני | שמהעלי | עבד | וצבן | בן | חמעתת A
D ול | וכל | משלמן | ר C
F מ | תקדם | יום | ודהו E
H ד | הקנית | קנלחן | ומהיע | צרונהן | היע G
K | בעתתר | יהר I
M ובאלמקה L

Erklärung.

Der Fundort Abian in der Nähe 'Aden's ist ohne Zweifel das bekannte أَبْيَن, das sprachlich als näher bestimmender Genitiv zu 'Aden tritt: عَدَنُ أَبْيَنَ; darüber lässt sich Marâṣ. I, 20 also aus:

ابين — بوزن احمر ويقال يبين ولا يعرف اهل اليمن غير الفتح مخلاف باليمن منه عَدَنْ

S. dazu in den Annotat. T. IV, S. 34 die Stelle aus Al-Bekrî, der das Wort أَبْيَن ausspricht, es als Name eines in den ältesten Zeiten lebenden Mannes bezeichnet und die Autorität von Sîbawaihi, Abû Ḥâtim und Al-Hamaḏânî über die Aussprache Ibjan und Abjan anführt, während das. S. 27 (vgl. I S. ٢٠ Anm. 1) eine Randbemerkung zu der letzten Stelle aus dem Śams al-'ulûm des نشوان الحميرى angeführt wird, nach welcher immer يبين gesprochen wurde (vgl. اليشرح und يليشرح).

Sodann die Stelle unter عدن II, S. ١٤٢, wo ausdrücklich bemerkt wird: ويضاف اليها أَبْيَن وهو مخلافٌ عدنْ من جملته und zwar zum Unterschiede von عدنْ لاَعَة, einer ebenfalls in Jemen auf dem Berge صَبِر gelegenen Stadt. Nach Edrisi I, S. 51 fg. war

Abjan 12 أميال von ʿAden entfernt und zwar östlich davon, d
Meere entlang; offenbar früher eine bedeutende Stadt, oder vi
leicht die ältere Stadt, nach der erst die jüngere den Nam
erhielt. Noch zu Edrisi's Zeit trieb man dort Magie (vgl. Rit
a. a. O. S. 241. 262).

A—B. חמעתת Ein derartiger Name ist im Arabischen gar nic
bekannt, auch keine Wurzel, von der dieser gebildet sein könnte
dagegen haben wir ähnliche Nom. pr. לחיעתת 18, 1 u. יחעתת
Fr. LV [1]).

בן וצבן So ist ohne Zweifel zu lesen, also wohl = وَصَبَّان; ei
Name dieser Art kommt zwar im Arabischen nicht vor, doch de
Stamm وصب, perennis, continua, firma fuit res, ass
duus fuit in negotiis, bene administravit rem.

שמהעלי | עבר An der richtigen Lesart ist nicht zu zweifeln; d
Name שמהעלי ist schon oft in den Arnaud-Fresnelschen Inschri
ten vorgekommen, s. das. IV, VIII, IX, X, XII—XIV, XVII
XLI, XLIII, XLVI, XLVIII, LV. עלי ist hinlänglich bekannt
שמה, wohl = سما, bedeutet ebenfalls hoch oder erhabe
sein. Wenn in allen den Fällen, wo שמהעלי sich findet,
entschieden menschliche Personennamen bezeichnet, w
ist dann die Verbindung mit עבר zu erklären? Ein ganz äh
liches Beispiel finden wir bei Ibn Duraid, Kitâb al-išt. S.
s. unsere Abh. a. a. O. S. 54, Anm. 2: عبد شُرَحْبِيل; eben
findet sich in den nabathäischen Inschriften nach Levy (s. die
Zeitschr. XIV, S. 445) עבר שׁעראלהי, während doch שׁעראלהי
schon Personenname ist. Ein so zusammengesetzter Name läs
sich auf verschiedene Weise erklären.

Erstens ist es möglich, dass שמהעלי doch wirklich Name ein
göttlich angebeteten Wesens war, und zwar so, dass man en
weder annehmen müsste, dieser Name, ursprünglich Gotte
name, sei dann geradezu als Personenname angewandt worde
also der früher (in dieser Zeitschr. VII, S. 466) besprochene F
(doch ist dies bei Vergleichung der Nom. propr. שמהכרב u
דמרעלי sehr unwahrscheinlich), oder, dass es sich hier um ei
Art Heroendienst handelt, also ein solcher שמהעלי Gegensta
göttlicher Verehrung wurde. Ein solcher Heroen- (Königs-) Dien
wäre an sich nichts Undenkbares und ergäbe eine weitere B
rührung mit dem assyrischen Gebiet.

1) Nach unserer Bemerkung oben zu 6, 2 ist auch in unserm Wor
חמעתת der zweite Theil עתת als Verkürzung von עתתר anzusehen, währen
der erste חמ durch حَمَّ decrevit oder nach Analogie von יחמאל 36,
(s. das.) erklärt werden mag. (L.)

Zweitens kann man sich den Fall denken, dass שמהעלי einfach als Person aufzufassen ist, und dass der Name nicht ein religiöses Dienstverhältniss bezeichnen soll, sondern ein Dienstverhältniss zu irgend einer Person, das möglicherweise nicht eigentlich zu nehmen ist, indem der Name nur aus irgend einer zufälligen Veranlassung entstanden ist; so bekanntlich عبد المطلب vgl. diese Zeitschr. VII, S. 32. Aehnlich verhält es sich wohl auch mit andern Zusammensetzungen mit عبد, auf die namentlich Blau (in d. Zeitschr. XVI, 363) aufmerksam gemacht hat. Diese Annahme für unsern Eigennamen ist denn auch die wahrscheinlichste. Nahe damit verwandt ist endlich noch die Erklärung, dass es ein Appellativ wäre, d. h. עבד Knecht des Samahʿalî; es ist indessen kaum denkbar, dass ein eigentlicher Knecht, d. h. Sklave, oder vielmehr dessen Sohn einen Altar errichtet hätte [1]).

הקני | עתתר Der Altar war offenbar dem Aṯtar geweiht oder zugeeignet, wie הקני also ganz passend übersetzt wird, insbesondere wenn das folgende

C—D. משלמן als der Gegenstand der Weihe zu betrachten ist. Wir finden משלמ; hier an derselben Stelle stehen, wo sonst מזכרן angetroffen wird, und ist dies jenem gewiss sowohl der Wortbildung als der Bedeutung nach ganz entsprechend. Suchen wir diese, gewiss in religiösem Sinne, auf, so liegt sehr nahe an das hebräische שׁלם zu erinnern, das (vorzüglich שִׁלֵּם) die Bedeutung: „vergelten", im Sinne von „danken" hat, eine Bedeutung, die auch dem arabischen سَلَّمَ „persolvit" nicht ganz fremd ist. Es konnte also משלמן wohl ein Dankgeschenk bezeichnen, oder gar, um jener specifisch arabischen Bedeutung, die dem Worte seine culturhistorische „Renommée" gegeben, näher zu kommen: ein Unterwerfungsgeschenk, was auch im Grunde in הִשְׁלִים Jos. 11, 19 liegt [2]).

Es wird nun wohl das Natürlichste sein, dass mit dem משלמן eben der Altar, auf dem die Inschrift sich befindet, bezeichnet wird.

וכל | ולדהו „und alle seine Kinder", vgl. Fr. LVI, 5, s. auch weiter zu 35, 4. Vermuthlich sollen auch die Kinder des Ḥamʿaṯah als Weihende bezeichnet werden, wie sonst ובניהו oder ובניהמו gleich zu Anfang der Inschrift.

---

1) Kaum in Betracht kann kommen die Vergleichung mit 17, 1, wo עבד als dritter Name eines Mannes (s. das.), und mit 20, 1, wo עבדם allein als Personenname erscheint.

2) Bemerkenswerth ist, dass wir hier alle Bestandtheile des classischen Wortes مُسْلِمُون haben.

E—F. יום תקדם Das erste Wort ist als himjarisches bereits aus Fr. IX, X und XV bekannt. An den zw Stellen folgt darauf חע, das offenbar Abkürzung ist, a יום | ה[?ב]ח | עתתר; es handelt sich daher wohl um eine besondere religiöse Bestimmung hatten, und dies auch hier vorauszusetzen. — Die Zeitbestimmung schl nach den Stellen bei Fr., im blossen Accusativ an d gehende Verbum an; wie soll nun aber an unserer תקדם aufzufassen sein? Vermuthlich gehören zu dems noch מחיע | צרונהן | ומהיע | קבלתן. Da es nun ein sonderer Tag war (so wie Fr. XV vermuthlich der Tag Opfers), so liegt die Bedeutung von قدم II protulit suit, obtulit sehr nahe, so dass es solenner Au eine Darbringung wäre und zwar entweder = تقدّم, a oder als Passivum zu fassen (vgl. תקדם קדם oben 8. Wr. Z. 2). Dazu kommt nun

מהיע, das schwer zu erklären ist. Es findet sich bere und LVI, insbesondere in dieser letztern Inschr. Z. 4 ……אלישטרן | עד | שקרם | וכל | מיע(?)בב | ומפחדת |

Dagegen LV, Z. 2:

……דשטרן | עדי | שקרם | יכל | מע(?)בב | ומחפדת | מחיען | vgl. dazu auch Fr. XVII: ויהיע.

Was nun die Bedeutung betrifft, so haben wir I agilis, inquietus fuit, invasit unus alteru dann هَوْع und هَوَع inimicitia (ersteres bedeutet au tas). Sodann Rad. هيع: exhaustus fuit, liqua (res effusa fluxit), daher dann davon abgeleitet: pavi sillanimus fuit. مَهْيَع manifestus ac patens, (von einem Wege). An die letzte dieser Bedeutungen sich vielleicht unser מהיע, also: „eine grossartige, Darbringung“ [1]).

G—H. צרונהן ist nicht minder schwierig als das vorh Wort. Die Wurzel ضرا bedeutet sanguine manavit dann ضَرِيَ fluxit, ضَرِيَ avidus, deditus fuit re sondere exercitatus (ad venationem, eique deditus fu züglich auch arduum, vehemens fuit (bellum).

---

1) Das räthselhafte יום | חע in den Fresnel'schen Inschriften Verkürzung von יום | מהיע sein.

Bedeutungen sind hier nicht sehr passend, sollte man daher nicht צרהמו 31, 5 (s. weiterhin zur St.) vergleichen? Das angehängte הן, diesmal sogar נהן, ist zu beurtheilen wie 4, 12. 14, 4.

קבלתן Man könnte dabei an قبلة die vorwärtsliegende Gegend und (nach dem bekannten religiösen Brauche des Islam) die Richtung des Gebets, oder auch an قبيلة denken. Die Endung ist nach Analogie von חרתחן 18, 7, צריחן das. 12. und אקניחן 20, 3 zu beurtheilen, s. das.

הקנית ist vielleicht ein vom Hifil (freilich sehr eigenthümlich) gebildetes Substantiv, ganz entsprechend dem שקנית 29, 2 = das Geschenk (die Zueignung), etwa nachträgliche Apposition zu משלמן.

I—K. דיתר Weder دثر locus amplus, pertinacia, noch دهر will hier passen.

בעתתר | באלמקה Es ist beachtenswerth, dass neben der Gottheit, welcher der Altar geweiht war, doch auch die grosse Gottheit Almakah nicht fehlt.

Uebersetzung.

Ḥam'atah, Sohn des Waṣbân, 'Abd-Samah'alî hat zugeeignet dem 'Attar ein Dankgeschenk (?) und alle seine Kinder, am Tage . . . . eine Zueignung im Namen des 'Attar und im Namen des Almakah.

31. (Taf. 28.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 32. Fragment eines Kalksteinblocks, $13^1/_2$ Zoll lang und 21 breit.

1 . . . .
2 כי | שמשהו | חנף | בעלת | עצרן | ארבעתן | ועשרנהן
3 אצלמן | לופיהמו | ווסי | כיחן | שלחן | ואבעלהו
4 ומלכהמו | ול | שעדהמו | ברי | אאדנם | ומקימתם | ול
5 וצע | ותבר | ומנע | ואחרן | כל | צרהמו | ושנאהמו
6 בעתתר | ואלמקה | ובשמשהמו | חנף | בעלת | עצרן

Erklärung.

Die erste Zeile ist nur noch in einzelnen fragmentarischen Buchstaben vorhanden, doch thut dies dem Verständniss nur geringen Eintrag, da dieselbe ohne Zweifel fast ausschliesslich nur Namen enthalten hat, die freilich immerhin insofern von besonderem Werthe sind, als sie sich leicht erkennen lassen und über das Verhältniss zum sonstigen Arabischen Aufschluss geben.

2. כי ist leicht zu הקני zu ergänzen, da das folgende offenbar Gottesnamen und dazu gehörige Bestimmungen enthält.

שמשהו Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass wir es hier mit der Sonnen-Gottheit שמש zu thun haben. Für das Vor-

handensein dieses Cultus bei den Himjaren sprechen
die Namen der Inschriften, bei Wr. 5: שמשׁ und ש
oben 10, 1, sondern auch die Zusammenstellung von (ם)
עתתר 4, 12. Ausserdem geben auch arabische Schriftste
zielende Nachrichten. Den Himjaren wird von Abulfa
dynast. S. 160) und ebenso von Dimaškî (bei Chwolso
II, S. 404) ganz besonders der Sonnendienst zugesch
diese Zeitschr. VII, S. 468, wo namentlich sowohl auf d
als auf die alte bekannte Inschrift des Ḥamzah (bei
hist. imp. vet. Joctan. S. 26) verwiesen ist.

Ferner wurde a. a. O. VII, S. 473 u. 475 die der
schen Stamme der Ḏu 'l-Ḳalâʿ zugeschriebene Gottheit
Sonnendienst gedeutet, ebenso Bd. X, S. 64 der in
Inschriften oft erwähnte חובס und das. S. 62 vermutl
כלל in Beziehung zu derselben Gottesverehrung gebrach
geben auch griechische und römische Schriftsteller da
Die Stelle aus Theophrast (hist. plant. 9, 4) haben
früher erwähnt (vgl. Bd. X, S. 64 und Ritter, Asien
S. 468); auch Plinius erzählt (nat. hist. XII, 14, 32)
den Sabäern (in der Stadt Sabota) der Gott Sabis vere
Diesen Sabis führt Gesenius im Thesaurus p. 1354 s.
mit Recht auf شَمْس zurück [1]).

Freilich beschränkte sich der Sonnendienst nicht au
liche Arabien allein, sondern war auch anderweitig i
verbreitet, wie Bd. VII, S. 468 fg. nachgewiesen worde

Was nun aber besonders an unserer Stelle (so wie auch
merkenswerth scheint, ist dass שמשׁ sich mit Suffixen
det, wie weiterhin 32, 4 אלהחמו sich findet; dies weist, w
früher bemerkt, darauf hin, dass es sich um den besond
nengott einer Familie oder eines Stammes han
giebt uns wieder ein deutliches Bild der Localisirung (o
man lieber will: Individualisirung) der Culte unter den
Ein ähnliches besonderes Sonnenheiligthum war aber d
das شُمْس genannte (so eben erwähnte) bei den Tamîm,
sonst noch von einer Reihe von Stämmen verehrt wurd
Localisirung wird auch durch die folgenden Zusätze ang

1) Vgl. Krehl, Religion der vorisl. Arab. S. 41.

2) Vgl. auch Jâḳût im Muʿǵam al-buld., der eines besondern I
شُمْس bei den Tamîm Erwähnung thut. Der Name eines uralten S
Jamâmah, الشَّمُوس (s. Marâṣ. u. d. W.) möchte nicht damit, sonde
Bedeutungen des Adj. شَمُوس refractarius, difficilis ad s
Verbindung zu bringen sein.

Diese Epitheta, sowohl חנף (vgl. damit die männliche Form ינף bei Fr. XII—XIV) als besonders בעלת (im Vergleich mit masc. בעל) zeigen ganz unwiderleglich, dass es sich um ein Feminin. handelt, d. h. dass die Sonne, wenigstens in dieser Localisirung, als eine **weibliche Gottheit** angebetet wurde. Dies ist eine in hohem Grade bemerkenswerthe Erscheinung, die wenigstens im semit. Gebiete ziemlich ausnahmsweise dasteht. Doch finden sich noch Spuren von dem Vorhandensein einer weiblichen Sonnengottheit; denn das appellative Wort شَمْس wird im Arabischen **nur weiblich** und im Hebräischen und Syrischen theilweise als femin. gebraucht. Daher wird denn auch in der Stelle bei Ḥamzah (vgl. Schultens a. a. O. S. 26 u. bei Gottwaldt S. ١٣٧) die Lesart لسيدة الشمس als richtig anerkannt werden müssen, so plausibel auch die Conjectur لسيدة von Rödiger (zu Wellsted's Reisen II, 366) und Fleischer (zu meiner Abhandl. a. a. O. VII, S. 468. Anm. 2) ist. So wird سيدة الشمس, wie Fleischer dort vorschlägt, als اضافة البيان والتفسير genommen werden müssen. Jedenfalls ist es merkwürdig, dass wir eine weibliche Sonnengottheit und eine männliche Mondgottheit (wofür immerhin אלמקה gehalten werden kann) in dem Bereiche unsererInschriften finden [1]).

חנף ist der erste Beiname oder **erstes Attribut der Sonne**, das sicherlich = **die Erhabene** (d. h. تنوف) aufzufassen ist. Damit ist zu vergleichen ינף, das als Attribut bei männlichen Personennamen gebraucht wird, s. Fr. XII—XIV u. die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 51. Derselbe Stamm ist auch in dem Namen des bekannten **Idols** مناف (s. diese Ztschr. VII. S. 500) und wird von Ibn Duraid S. ١. durch ارتفع und علا erklärt.

Eine Spur dieses Wortes finden wir auch in dem von Ibn Chaldûn erwähnten himjarischen Königsnamen „**Lakhnîa Tanûf**“, bei dem man vielleicht annehmen darf, dass das erste

1) Es ist uns nun doch fraglich geworden, ob الالاهة und الإلهة so schlechthin nur als Abstracta, wie Fleischer (in der Abhandl. X, S. 60. Anm. 2 will), gefasst werden dürfen, oder ob nicht, nachdem einmal الله kein blosses Abstractum mehr war, sondern concrete, individuelle Bedeutung gewonnen, dann auch das femin. الالاهة sich dazu gesellte, wie dies aus 29, 6 ganz unwiderleglich hervorgeht; und dann wird es vielleicht nicht zufällig sein, dass wir hier auf diesem altarabischen Boden eine weibliche Gottheit Šams haben und dass الالاهة in specie von der Sonne gebraucht worden sein soll.

Wort in Iḍâfat-Beziehung zum zweiten steht [1]). Was die grammatikalische Form betrifft, so ist diese Bildung mit präfigirtem ת freilich eine sehr eigenthümliche und alterthümliche. Zunächst werden wir auf die hebräischen Bildungen verweisen dürfen, wo ת als Präfixum, namentlich bei Feminin-Endungen noch eine bedeutende Rolle spielt, und zwar bei nomm. actionis (vgl. Ewald a. a. O. §. 161, a. S. 361). Indessen finden wir auch hier schon einige alterthümliche Bildungen, die aber nicht als nomina actionis erscheinen, sondern ganz einfach, an die Bedeutung des Stammes anknüpfend, zur Bezeichnung des Gegenstandes dienen, z. B. תְּהוֹם „die brausende (Tiefe)“, תֵּבֵל „das Treibende, Fruchttragende“ und die man, wie die entsprechenden Masculina durch ein präfigirtes י gebildet sind (vgl. Ew. §. 162, a) und von Ewald mit Recht als uralte allmählig in Abgang gekommene Bildungen, und zwar zur Bezeichnung des Thäters angesehen werden, gewiss als an das Imperfect sich anschliessende Bildungen zu betrachten hat. Gewiss ist es eine ganz characteristische Erscheinung, dass man ebensowohl ein masc. ינף = يَنُوفُ als ein femin. תנף = تنوف im Himjarischen bilden konnte. Wenn nun Ewald a. a. O. S. 363. Anm. 2 mit Recht die Bemerkung macht, dass diese Bildung mit י ursprünglich im Himjarischen sehr verbreitet war (wovon bereits in meiner Abhandlung a. a. O. X, S. 51, Beispiele aufgezählt waren, zu welchen diese Inschriften noch eine weitere Anzahl ergeben haben), wozu wir aber auch noch das Altarabische der sinaitischen Inschriften zählen dürfen und die von Tuch a. a. O. aus dem späteren arabischen Sprachschatze dazu angeführten Beispiele: so erscheint nun anderseits auch die entsprechende Femininbildung mit präfigirtem ת (oder die an III fem. Sing. Imperf. sich anschliessende Form, wie תנף) gar nicht isolirt, wenn sie sich auch nur in Nomm. propr. sollte erhalten haben, z. B. تريم, Name der bekannten Stadt in Ḥaḍramaut (Ritter a. a. O. S. 613), تَغْلِب der bekannte arabische Stammesname, تَخْمُر Frauenname bei Wüstenfeld, Register a. a. O. S. 433, تدبل und تذول ebendas., تجوب das. S. 436, ذُو تَرْخُم das. S. 445, vgl. Ibn Duraid S. 223, تَرِيد das. S. 446, vgl. Ibn Duraid S. 314, تَغْلِذ Ibn Duraid S. 285, تنوخ alter Stammesname, Abulfeda 184 [2]).

---

1) Der Bedeutung wegen vgl. auch رئام a. a. O. VII, S. 472 fg.

2) Gewiss die *Θανουῖται* des Ptolem. VI, 7, Wilberg S. 467.

Dadurch sind auch die Bedenken Hitzig's (in dieser Zeitschr. VIII, S. 226) in Betreff des Namens تَدْمُر, der gewiss von den Arabern als eine derartige Form angesehen wurde, erledigt.

בעלת | עצרן Ueber die Bedeutung von בעלת kann kein Zweifel sein: es ist das Femin. zu בעל und soll offenbar der Sonnengottheit ein besonderes, vermuthlich localisirendes Attribut geben, wie das männliche Attribut בעל | אום oben 4, 4. 13, 3 bei dem Almakah [1]). Vergleicht man nun das mit unserm בעלת | עצרן offenbar identische חת | עצרן Fr. LVI, 1 u. 12 [2]), wo an ersterer Stelle es als ein Theil eines Personennamens (חבעכרב | רשו | דת | עצרן), an letzterer unter den Götteranrufungen [3]) steht, so sehen wir, dass בעלת und דת gewiss identisch sind.

Ehe wir nun die Bedeutung von עצרן erörtern, ist unsere Lesung zu rechtfertigen. Das ص als zweites Zeichen steht hier fest, sowohl Z. 2 u. Z. 6, als auch durch Fr. LVI, 1; dagegen kann das erste Zeichen, das in zweierlei Inschriften (bei Fr. und in den unsrigen) übereinstimmend in gleicher Form gebraucht wird und das unmöglich eine Nebenform des ב sein kann, nur ein Buchstabe von besonderer Bedeutung sein, und es bleibt kaum ein anderer Charakter dafür übrig als غ [4]).

Wir lesen daher mit Recht עצרן, etwa arab. = غصران. Den Stamm غصر kennt das Arabische in verschiedenen Bedeutungen, doch ist hier eine Localität zu suchen; das غصران ist freilich als solche nicht bekannt, doch sind andere Ortsnamen vom Stamme غصر gebildet, z. B. غُضَار, غَضُور und غضُور, und غصران ist als ächt himjarische Form eines Ortsnamens wie غُمْدَان u. a. dgl. zu betrachten.

ארבעהן = أَرْبَعَة, also vor einem folgenden Masculinum ארבעת wie 37, 2, sonst aber ארבעם Fr. XXXII, 1, über welches schon oben zu 13, 10 u. Anm. gesagt wurde, dass nicht die Zahl vierzig damit gemeint sei; diese ist vielmehr ארבעי Ḥ. Ġ. 1, 10.

Die Endung ן ist wie andere Formen, die oben 30, G—H zu קבלתן verzeichnet sind, zu beurtheilen.

ועשרנהן ist sicher das arabische عَشَر = hebr. עֶשֶׂר; bei unserm

---

1) Man denke übrigens an Baaltis, s. Gesenius, Mon. ling. Phoen. p. 402. Auch appellativ findet sich phönizisch בעלת vgl. das. 348, b fg.

2) Offenbar ist auch an dieser Stelle ein غ statt ب zu lesen. (L.)

3) Vgl. uns. Abh. a. a. O. X S. 64 u. 65. Die dort angegebenen Beziehungen des ע' | דת auf Aṯtar sind durch unsere Inschriften widerlegt.

4) s. auch oben zu 4, 10. 17, 12.

Worte ist jedoch die Frage, ob wir es mit der Zahl 10 oder 20 zu thun haben. Wenn nun auch das נ für eine Pluralform = عِشْرُون zu sprechen scheint, so ist doch anderseits bemerkenswerth, dass wir Wr. Z. 5 עשרי offenbar für 20 finden; man müsste also eine doppelte Form für die Zehner annehmen, wie bereits in der früheren Abh. (a. a. O. X, S. 44) vorgeschlagen worden ist.

3. אצלמן etwa vom Stamme صلم = صُيْلَم ensis? Sollte in diesem Worte mit der vorangehenden Zahl der Gegenstand der Darbringung enthalten sein?

לופיהמו „zu ihrer Erhaltung“ wie 9, 4 fg.; es steht ebenso unmittelbar nach den Worten, welche den Gegenstand der Darbringung enthalten, ohne vorangehende Begründung in der Vergangenheit, in der Stelle 15, 4. Das Suffix Plur. steht hier in dem Sinne, dass schon die Verwandten miteingeschlossen sind.

ורפי | ביתן | שלחן vgl. dazu Fr. LIV, 3: לופי | ביתן | שלחן [1]. Zur Erklärung vgl. man was wir in der Abh. in d. Zeitschr. I S. 69 u. S. 21 besprochen haben. Dort ist über die Bedeutung des Schlosses Salḥîn, das einer der Hauptsitze himjarischer Macht gewesen sein muss, das Nöthige gesagt; es war wohl ein fester Punkt, in welchem einer der königlichen Vasallen hauste [2], wie in رَيْدَان = Ῥαίδα. Eine eigenthümliche Form ist das ביתן hier sowohl, wie in der angeführten Stelle bei Fr., wie auch das. XL, 2 u. 3, und ebenso das. XLV, 2, vgl. auch הגרן Fr. LIV, 5 u. weiter unt. 34, 4, s. das. oben zu 20, 1.

ואבעלהו Das Suffix kann sich nur auf das vorhergehende בית beziehen: „und seine Herren“ d. h. die Besitzer des Schlosses Salḥîn; ohne Zweifel ist damit gemeint ein himjarischer Vasall oder Fürst (قيل), oder dessen Familie, welche in Salḥîn ihren Sitz hatte und von dort aus einen Theil des Landes regierte. Unter seine Botmässigkeit gehörte eben auch der Verfasser der Inschrift [3]). Die Verbindung von בעל und בית findet man auch sonst in den himjar. Inschriften, z. B. 17, 8: ויד | אבעל | ביתהמו, weiterhin 36, 5: (ו)פי | אבעל | ביתהמו, Fr. XLV, 2: | אבעל ביתהן | הרן | ונעמן, während auch בעל und בעלי allein vorkommt 10, 6. 26, 5 u. Fr. LVI, 9.

Ganz passend ist dann in der Fortsetzung unserer Inschrift

1) So ist unzweifelhaft statt לעפי zu lesen.

2) Vermuthlich = Σίλεον Ptolem. VI, 7, vgl. سلحين.

3) Man könnte sonst auch das בית auf ein Heiligthum beziehen und „die Herren“ wären dann diejenigen, welche den Tempel bewachten, wie in Mekka. Doch ist diese Annahme weniger wahrscheinlich.

von den nächst Höherstehenden „den Herren von Salḥîn“ das Aufsteigen zum Heilswunsch für den König.

4. ומ:כהמו ist ebenfalls noch abhängig von ופי. „Ihr König“ ist gewiss eben kein anderer als der König von Saba: מלך | שבא (vgl. 32, 3 u. 35, 1), der als oberster Herr noch über „den Herren von Salḥîn“ steht. Es ist jedenfalls charakteristisch, dass hier in einer Inschrift von Marjab der König vorkommt.

ולשעדהמו „und sie zu beglücken“, eine schon oft vorgekommene Redensart, vgl. z. B. 9, 6. 10.

ברי | אאדנם | ומקימתם ist dieselbe Redensart, die wir 6, 8. 8, 11. 12, 8 bereits gehabt haben, nur dass es dort | ברי | אדנם ומקמם heisst. Wir haben in אאדנם offenbar den Plur. zu אדנם, wobei charakteristisch ist die Unterlassung der Contrahirung der beiden Elifs zu E i n e m. Es ist aber dann nach Analogie von אאדנם anzunehmen, dass auch מקימתם der Plural zu מקמם wäre, und zwar ist dies in doppelter Weise denkbar. Erstens: das Substantiv lautete مَقَام, dann würde der Plural arabisch heissen مَقَائِم, das Himjarische aber würde dabei noch das Femin. anwenden, was freilich der arabischen Weise ganz widerspräche, sofern das femin. Zeichen, an einem Collectivbegriff angehängt, specificirend wirkt. Indess lässt sich darüber nichts entscheiden und am Ende wäre auch hier wieder ein doppelter Plur. denkbar wie in אחררת 13, 8. Zweitens: das Substantiv lautete مقيم, wie gewöhnlich im Himjarischen ohne י geschrieben, daraus würde ein Plural mit Femininendung gebildet = مقيمات, der in diesem Falle nicht mehr defectiv, sondern plene geschrieben werden müsste.

Was nun die Erklärung betrifft, so ist zunächst festzuhalten, dass ברי u. s. w. von dem Infinitiv לשעדהמו als zweiter Accusativ abhängig ist, wie auch 6, 8 u. 8, 11 dieselbe Construction anzunehmen ist, desgleichen 12, 8, nur dass dort das Synonym וזף gebraucht ist; solche Constructionen mit doppeltem Accusativ bei שעד und ähnlichen Verben sind in unsern Inschriften sehr häufig. Ueber die möglichen Bedeutungen unserer Stelle s. oben zu 6, 8. Jedenfalls findet eine Beziehung zu ברית bei dem ברי statt.

5. ולוצע | ותבר | ומנע | ואחרן | צרהמו | ושנאהמו Um zum Ziele bei der Erklärung dieser Worte zu gelangen, fangen wir mit dem bekannten, dem letzten Worte ושנאהמו an, das sich noch 18, 10. 20, 7 findet und die sehr wahrscheinliche Bedeutung = Hasser, d. i. Feind hat, = hebr. שֹׂנֵא von שָׂנֵא, von welchem sich שׂנְאוֹ und שֹׂנְאָיו s e i n und s e i n e Hasser findet, z. B. 5 Mos. 7, 10. Eine ähnliche Bedeutung muss also auch צרהמו haben, und diese liefert uns das arabische ضَرَّ n o x a affecit,

laesit, adversatus est, oder noch entsprechender das hebr. צָרַר bedrängen, Einen anfeinden [1]), und es ist ganz charakteristisch, dieses ächte althebräische Stammwort an solcher Stelle im Himjarischen zu finden. Was nun aber speciell die grammatische Form betrifft, so könnten wir darin finden ضَارّ, das in der Bedeutung noxius vorkommt, das aber wohl hier die eigentliche Particip-Bedeutung Bedränger = dem hebr. צַר Feind (= צֹרֵר ebenso äthiop. ፀር:) haben kann [2]). Somit hätten wir eine Zusammenstellung wie אֹיֵב und שׂנֵא vgl. Ps. 21. 9. 35, 19. 38, 20, oder מְשַׂנְאִי und אֹיֵב Ps. 18, 41. 55, 13. 68, 2, oder אֹיֵב und צֹרֵר Exod. 23, 22. Ps. 7, 6. 7. 8, 3. 143, 12; צַר וְאֹיֵב Thren. 4, 12. Esth. 7, 6. Ps. 27, 2. An diesen beiden hebräischen Wortpaaren שׂנֵא und אֹיֵב einerseits und צַר und אֹיֵב anderseits, geht dann ganz einfach das himjarische צר und שנא hervor, das als Singular jedenfalls wie im Hebräischen Collectiv-Bedeutung hat.

Ist dies festgestellt, so sind auch die danebenstehenden Infinitive nicht schwer zu deuten. Zunächst ergiebt sich für מנע die Bedeutung abhalten, abwehren (= مَنَعَ und hebr. מָנַע. damit steht synonym ohne Zweifel חבר = حَبَرَ prohibuit aliquem, retinuit, also ebenfalls die Bedeutung fernhalten und abwehren. Ferner haben wir noch in וצע den bekannten arabischen Stamm وَضُعَ, aber wie es scheint hier in einer besondern Bedeutung. Aus dem arab. Lexicon liesse sich nur zu Hilfe nehmen die Bedeutung vilis (despectus) fuit (so auch II. potestatem, dignitatem diminuit, höchstens auch (das nur von Kamelen gebrauchte) „nicht weiter gehen lassen". Jene Bedeutung: erniedrigen ist an sich nicht undenkbar, doch will sie nicht ganz entsprechen, vielleicht eher mit der Wendung „demüthigen". Endlich bleibt uns noch אחרן übrig. Dies haben wir noch in derselben Form 35, 1, vgl. לאחר oben 20, 3. Hier muss es einen den andern Infinitiven entsprechenden Sinn haben, der kaum ein anderer sein kann als „aufhalten" = posteriorem fecit, jedenfalls ein Infin. II.

6. בעתתר So ist leicht die Zeile vorn zu ergänzen; der Stellung nach erscheint dieser als die Hauptgottheit.

ואלמקה Da hier kein ב wiederholt ist, so erscheinen diese beiden Gottheiten als näher zusammengehörige.

---

1) Vgl. das äthiop. ፀረረ: befeinden.

2) Es wäre freilich auch ein Wort ضَرّ in der Bedeutung eines Eigenschaftsworts denkbar, vgl. بَرّ.

ובשמשהמו ein sehr seltener Fall, dass ein doppeltes Präfix voransteht, ohne dass der Trennungsstrich dazwischen tritt.

Uebersetzung.

.... hat zugeeignet seiner Sonne, der Erhabenen, der Herrin von Ġadrân (diese vier und zwanzig?) .... zu ihrer Erhaltung und der Erhaltung des Hauses Salḥîn und seiner Herren und ihres Königs und zu ihrer Beglückung mit .... und zur Demüthigung und Abwehr und Fernhaltung und Zurückhaltung ihres Drängers und Hassers (Feindes) im Namen Aṯtar's und Almakah's und im Namen ihrer Sonne, der Erhabenen, der Herrin von Ġadrân.

32. (Taf. 29.)

Br. Mus. XV, no 30. Eine Inschrift auf einem Sandstein, $9^1/_2$ Zoll lang und $22^1/_2$ breit, gefunden zu Ma'reb.

Wir haben es hier jedenfalls mit einem Fragment zu thun, und zwar ist an allen Seiten des Steines etwas weggebrochen, so dass jede Zeile nach beiden Seiten hin unvollständig ist; an der ersten Zeile sieht man, dass zur rechten, an der letzten, dass zur linken Seite der Stein defect ist; die Form desselben nach der beiliegenden Abzeichnung giebt das Genauere an. Die Schrift erinnert an die von Seetzen in den „Fundgruben des Orients" veröffentlichte Inschrift von Ẓafâr.

1 .... בניהמו | עתחם | ותידלת | ושער ....
2 .... והרן | והשקרן | ביתהמו | יפצ ....
3 .... בן | והבאל | יחת | מלך | שבא | ....
4 .... דנם | וב | אלההמו | דשמוי | ורי ....

Erklärung.

1. בניהמו Diesem Worte geht vermuthlich die Namensangabe des Weihenden, mit der des Vaters, vielleicht auch der Titel und dazu etwa ואחיהו u. s. w. voraus, wie dies aus den früheren Inschriften constatirt werden kann. Vor בניהמו fehlt ein ו. Die Namen dieser Söhne sind:

עתחם ein Nom. propr. sicher von der Rad. عنت, das freilich gerade keinen besonders passenden Sinn giebt [1]) („oft in Einen dringen, Einen tadeln, III mit Einem streiten, IV Einem etwas Beschwerliches zumuthen"). Es fragt sich nur, ob das zweite ת wurzelfest, oder eine Feminin-Endung ist, bei der sich aber in der Regel keine Mimation findet. Wahrscheinlicher ist das Erstere, vgl. רבבם 8, 1. 11 u. dgl.

1) Wir müssen wiederum auf die eigenthümliche Form beider ת in diesem Worte aufmerksam machen (vgl. oben zu 6, 7) und dass wir ein ähnliches Wort Fr. XV, 1: ינעם | ובני(ה)ו | בנו | אעתת haben, wo im letzten Worte die beiden ת dieselbe Form wie hier in עתחם zeigen. (L.)

ותידלת ein eigenthümliches Nom. propr., bei dem es fraglich ist, ob es von der Wurzel ودل (يدل) „agitavit (utrem)“ oder von تدل herzuleiten ist. Diese letztere kommt im Arabischen nicht vor; amharisch findet sich ein Wort ተደላ፡ von dem es aber zweifelhaft ist, woher es stammt. Mit der Endung ist zu vergleichen das Nom. pr. הינמת 8, 1 [1]).

ושעד scheint der Anfang eines Namens zu sein, etwa שערלה 4, 1. 17, vgl. weiter zu 33, 1.

2. והשקרן | ותרן vielleicht ist dies Wort vorn zu vervollständigen in הותרן, wegen des folgenden השקרן, mit welchem zu vergleichen Fr. III, 3 (vgl. Rödiger a. a. O. II, 380): | בראר והשקרן | בחהמו (wo vermuthlich בחהמו incorrect für ביחהמו steht). Was nun die Form הותרן betrifft, so wäre dies nach Analogie von הופין 5, 2. 10, 6 u. ö. (vgl. auch הושען Cruttt. I, 3) ein Infinit. causat. Ueber die Bedeutung lässt sich bei der mangelhaften Gestalt der Inschrift wenig sagen; es bezieht sich das Verb. auf ביחהמו (ein Schloss oder Tempel), und man sollte demgemäss eine entsprechende Bedeutung finden. Hier bietet nun ותר (وثر): „molle aequabile fecit (stratum)“, wobei offenbar dieselbe Grundbedeutung ist, wie bei dem hebr. יָשַׁר und und يسر, also möglicherweise „Etwas gerade machen“. Dagegen ist die Bedeutung von שקר (in השקרן) ganz unklar und das weitere Vorkommen dieser Wurzel in Fr. LV u. LVI, 4. Wr. Z. 5 : ד שקרם giebt keinen weitern Aufschluss, da die Wurzel שקר nichts Passendes bietet.

ימצ ist vermuthlich auch nur der Anfang eines Wortes, ob Name des בית? vgl. מצחם 10, 5.

3. ותבאל | בן Es kann nicht zweifelhaft sein, dass dies das Nom. propr. وَهْب ايل „donum Eli“ ist, ähnlich wie وهب ٱللّه und وهب اللات (vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 458, diese Zeitschr. VII. S. 465 und Ibn Duraid S. 315). Der Name Wahbîl war aber auch den Arabern noch bekannt, z. B. Wahbîl ben Sa'd aus dem jamanischen Stamme مَذْحِج s. Wüstenfeld, Genealog. Tab. 8, 18

1) Bei der Rathlosigkeit O.'s das Wort abzuleiten, ist wohl die Vermuthung nicht unwahrscheinlich, es sei חידלת nach Analogie von שלמלת, חבלת der palmyrenischen Inschriften zu erklären, in denen das לת aus اللات verkürzt ist. Ueber die erste Sylbe enthalte ich mich jeder Vermuthung, da mir paläographisch die Form des ersten Buchstaben = ח noch nicht fest steht. Wir haben schon in der vorigen Anmerkung auf diese eigenthümliche ח-Form, die hier viermal in vier Zeilen vorkommt, aufmerksam gemacht. (L.)

und Ḳâmûs S. 1563. Zu der ersten Hälfte unsers Nom. propr. vgl. והבם 19, 1 [1]).

יחת ein Beiname entweder des Wahbîl oder seines Sohnes, dessen Name vor בן gestanden, vermuthlich aber des ersteren. Für die Bedeutung haben wir nur zu vergleichen حوت und حتّ; bei dem letztern wäre etwa حُتّ nobilis, antiquus zu beachten.

מלך | שבא vermuthlich zu dem vor בן stehenden Namen gehörig. Es ist Schade, dass dieser Name fehlt, da in den Königslisten von Saba kein Wahbîl vorkommt. Zu מלך | שבא vgl. weiter zu 35, 5.

4. ····דנם Es kann, wenn man die auf dies דנם folgenden Worte beachtet, kein Zweifel sein, dass wir es mit einer der Götteranrufungen zu thun haben, die wir auch 20, 9. 23, 6. 30. 31, 6. 33, 2, ferner bei Fr. IX, L, LV u. LVI antreffen. Wenn wir die folg. Inschrift 33, 2 fg.: ובאלמקה | ודת | חמים | ודת | בעדנם | ודשמוי beachten, so ist es sicher, dass wir hier zu ergänzen haben: (ודת | בע)דנם; vermuthlich sind noch ähnliche Götternamen vorangegangen wie a. a. O. u. Fr. LV u. LVI. Wie aber דת | בעדנם zu verstehen sei, vgl. die Abh. in d. Zeitschr. X. S. 64.

וב | אלההמו | דשמוי Darüber kann kein Zweifel obwalten: אלההמו = إِلٰهُهُمْ (resp. = بِإِلٰهِهِمْ) „und im Namen ihres Gottes". Den Wortstamm אלה haben wir nicht nur bereits Ḥ. Ġ. I, 2. u. Fr. III, 2, sondern auch in uns. Inschr. oben 29, 5. 6 gefunden. Er erscheint auch in dem Nom. pr. אלהאמר 36, 2. Hier, so wie auch 29, 5 u. 6, steht das Wort zweifellos im appellativen Sinne (vgl. Abh. in d. Zeitschr. X, S. 60. 61), nicht aber, wie Krehl a. a. O. S. 38 annimmt, im Sinne „des höchsten Gottes", und zwar, wenn man 29, 6 bedenkt, muss man es speciell als mascul. auffassen, wie auch דשמוי zeigt. Dies Wort selbst, das wir auch 33, 2. 36, 2. 6 u. Fr. XX [2]) finden, ist etwa zu übersetzen: „der Herr des Himmels", vielleicht zu lesen سَمَاوِى, das î ist Pluralform wie bei ארבעי und אלהי und das ו radical, wie es auch in dem Plural سَمَاوَات, سَمٰوَات, Adj. سَمَاوِىّ „coelestis" hervortritt. Man bedenke dabei auch, wie im Hebräischen die Formation des Wortes שָׁמַיִם unregelmässig ist. Freilich wäre auch ein nom. propr. nicht absolut unmöglich, vgl. سَمَاوَة.

1) Vgl. auch והבעהת oben zu 6, 2 Anm. (L.)

2) In der angeführten Abh. S. 41 ist es nicht richtig erklärt.

·· ודי ist wahrscheinlich nur Fragment eines Wortes, dessen Ergänzung nicht gut möglich sein dürfte [1]).

33. (Taf. 30.)

Br. Mus. Pl. XVII, no. 34. Fragment einer Inschrift von Ma'reb, 7 Zoll lang und 11 breit.

1 ··· שׂער | יהשׂמן | בן | יתען | הק ····
2 ··· ני | דשׂמוי | מתלן | לופיהו | בע ····
3 ··· תתר | והובשׂ | וב | אלמקה | ודת ····
4 ··· חמים | ודת | בערנם | ודשׂמוי ····

Erklärung.

1. שׂער Es scheint dem שׂ jedenfalls ein Buchstabe vorangegangen zu sein. Nach der Photographie von Playfair [2]) scheint dies ein ב gewesen zu sein, das aber als Nom. pr. בשׂער nicht passt; auch ein מ lässt sich schwerlich ergänzen, wenn auch 23, l. 3 das Nom. pr. משׂערם lautet, da sonst die Figur des מ nicht den übrigen in der Inschrift entspricht. Jedenfalls haben wir es mit einem Derivat des bei den Himjaren so beliebten Stammes שׂער zu thun.

יהשׂמן So ist wohl zu lesen und scheint dies ein Beiname zu dem Vorangehenden zu sein, vgl. עמשׂמן Wr. Z. 3. — Als Stamm nehme man שׂמן = سمن = hebr. שָׁמֵן fett sein. Im Hebräischen wird das Wort von Personen gebracht, z. B. שָׁמֵן Jud. 3, 29, wohlbeleibt, rüstig, und מַשְׁמַנִּים die Fetten = die Kräftigen (von Kriegern) Ps. 78, 31. Jes. 10, 16; daher Nom. propr. eines Mannes מִשְׁמַנָּה 1 Chron. 12, 10. Es wäre also wohl denkbar, dass יהשׂמן, etwa passiv genommen, bedeuten könnte: Einer, der fett, rüstig geworden, oder noch besser das Causativ, wie das hebr. Hifil zum Ausdruck einer eintretenden Eigenschaft = Einer der fett wird; vgl. ähnliche Hifilbildungen von Nomm. pr. יהכעם Fr. LV. יהפרע ob. 5, 4. vgl. auch das folgende יהען [3]). Freilich ist damit nicht das angeführte עמשׂמן erklärt. Es ist übrigens beachtenswerth, dass in der Sprache des südlichen Arabiens und von Ṭâif سَمَّنَ die besondere Bedeutung kühl machen hatte. Vgl. das Nom. pr. سَمَّان bei Ibn Duraid ٢٥١.

יהען ist wahrscheinlich als Imperfect-Hifil-Bildung von der Rad. عون zu nehmen; ein Perfect ders. Wurzel im Hifil haben wir

---

1) Die Uebersetzung der Inschrift ist bei der fragmentarischen Gestalt derselben nicht weiter von Nutzen. Die wenigen übersetzbaren Wörter sind in der Erklärung selbst angegeben. (L.)

2) Ebenso nach der Zeichnung des Br. Mus. (L.)

3) Es ist nicht wahrscheinlich, dass das schliessende ן Imperfectzeichen ist.

an חיען 7, 6. auxiliatus est, also יחיען etwa „der Hilfreiche" zu deuten. Vgl. übrigens den arab. Namen عوانة bei Ibn Duraid S. ٣٢٩.

2. דשמוי S. oben zu 32, 4. Hier also ist dies die Hauptgottheit, welcher die Darbringung gilt, daher sie denn auch in der Schlussaufzählung zuletzt steht, wie oben 30 u. 31.

מחלן vgl. Ḥ. Ġ. I, 2. Das Wort scheint offenbar dem gewöhnlichen מזנדן oder dem משלמן 30, C—D zu entsprechen und den zugeeigneten oder dargebrachten Gegenstand zu bezeichnen. Was nun aber die mögliche Bedeutung betrifft, so könnte man, von مثل ausgehend, etwa mit Vergleichung von مثال und تمثال, denken, es möchte sich um ein Bild, oder, wenn man an die Bedeutung „aufgerichtet dastehen" (weiterhin dann auch: „ausgezeichnet sein") anknüpft, um einen zu Ehren der Gottheit aufgerichteten Stein handeln. Jedenfalls darf man nicht an den Stamm ثلّ oder ثول denken.

בעתתר | וג u. s. w. sind die bekannten Götteranrufungen am Schlusse, wie 20, 9. 23, 6. 30. 31. 32. Fr. IX. LV. LVI. In allen diesen Fällen ist, wie gesagt (ob. zu Z. 2), die Gottheit, welcher eigentlich die Weihe gilt, nicht vorangestellt, und besonders steht immer, z. B. auch 31 und Fr. IX. LV. LVI, עתתר voran; vornehmlich in den beiden letzten Inschriften ist die Anordnung ganz genau dieselbe, zuerst Aṯtar, dann Haubas, Almakah, Ḏât-ḥamim und zuletzt דת | בעדנם.

3. הובס vgl. Fr. XXXII, LV, LVI und über die Bedeutung die Abh. in d. Ztschr. X, S. 64.

4. דת | חמים vgl. Fr. V, IX, XXVI, L, LV u. LVI und die Abh. a. a. O. Vielleicht ist noch die Rad. حمى tuitus est, defendit [1]), heranzuziehen, die Bildung also ähnlich wie ופים.

Uebersetzung.

Sa'd Juhasmin, Sohn des Juha'în, hat zugeeignet dem Herrn des Himmels ...... zu seiner (für seine) Erhaltung, im Namen der Aṯtar und des Haubas und im Namen des Almakah und der Ḏât-ḥamim und der Ḏât-ba'dânm und des Herrn des Himmels.

34. (Taf. 31).

Br. Mus. Pl. XVII, no. 36. Inschrift auf einem Sandstein von Ma'reb, 16 Zoll lang und $8^3/_4$ breit.

1 אחתאמהר | ו
2 שפנרם | בעלת
3 י | חמחן | בחלף | חג

1) Vgl. das Nom. pr. יחמאל (u. unsere Bemerkung) 36, 4. (L.)

4 רן | מריב | שמחי | ות̄
5 כן | לאלמקה | בעלא
6 ום | חגן | וקהמי | במ
7 שאלהו | לוסדהמי

Erklärung.

1. Das grosse Zeichen zu Anfang der Linie 1 u. 2 scheint darauf hinzuweisen, dass hier die Inschrift beginnt; dagegen deutet doch das erste mit einem Suffix verbundene Wort auf etwas Vorhergehendes hin. Das beginnende Zeichen aber ist allem Anschein nach ein מ [1]). Was soll nun aber אחתאמתו oder כאחתאמתו bedeuten? Nehmen wir an, dass etwas vorangegangen, so könnte es = اخت امّه „die Schwester seiner Mutter“ heissen.

2. ושׂפנרם muss ein zusammengesetztes Nom. pr. sein, weil sonst eine solche Form nicht denkbar wäre, also = شفن رام. Das erstere شَفَنَ limis intuitus fuit, شَفْن exspectatio, ferner شَفْن und شَفِن ingenio pollens, prudens, intelligens [2]).

Was aber רם betrifft, so denkt man zunächst an die altsemitische Bedeutung der Rad. רום „hoch sein“, welche Bedeutung freilich das Hebräische, nicht aber das Arabische bietet; doch kommt رام، يَرومُ expetivit u. s. w. und رام، يَرِيمُ deseruit, destitit u. s. w. auf diese Grundbedeutung zurück, wie namentlich die Bedeutungen von رَيْم (vgl. auch den Namen des Idols رِئام, das äthiop. ረየም: und den Namen يريم Jarîm bei Ibn Duraid S. ٣٠٩ und die dort gegebene Etymologie).

בעלתי Mit diesem Worte beginnen die Schwierigkeiten dieser eigenthümlichen Inschrift. — Dass es sich auch hier um eine Darbringung, um eine Weihe handelt, ergiebt sich ziemlich deutlich aus Z. 5—7, die uns ganz wieder in die geläufige Ausdrucksweise des himjarischen Weiheritus einführen; ebenso ist aus Z. 4 leicht zu errathen, um was es sich handelt; dagegen erheben sich grammatische Schwierigkeiten: es lassen sich das Hauptsubject und Prädicat nicht leicht feststellen.

Construirt man rückwärts, so scheint שמחי eine Verbalform zu sein, und demgemäss könnte es auch בעלתי sein. Aber welche? man könnte doch nur an I Sing. oder II fem. Sing. denken;

1) Aehnliche seltsame Zeichen finden sich öfter, z. B. Wr. 3., ferner in den Inschr. bei Fr., in der von H. G. und den Siegelsteinen, s. weiterhin.

2) Man könnte auch noch vergleichen das hebr. שָׂפַן = סָפַן = צָפַן und noch besser das äthiop. ሰፈነ: principatum tenuit, daher ሰፋኒ: principalis, መስፍን: princeps.

wie verträgt sich aber damit das Suffix der III. Sing. in Z. 1 und das Suffix III Plur. in Z. 6 u. 7, durch welches doch gewöhnlich alle Angehörigen zusammengefasst werden? Ueberdiess sind ja sonst alle himjarischen Inschriften von der III Person aus abgefasst. Es bleiben daher zunächst nur zwei Vermuthungen: 1) entweder שמתי (בעלתי) ist Dual III pers. femin., also etwa = قَتَلَتَى für قَتَلَتَا, oder 2) Stat. constr. femin. Plur. des Partic., also eine ähnliche Form, wie אלהתי 29, 5—6, s. das. Ebenso könnten wir für בעלתי annehmen, es wäre stat. constr. fem. Plur. „die Besitzerinnen, die Herrinnen" (vgl. 31, 2. 6).

3. חמתן Der Form nach wäre zu vergleichen קבלתן 30, G—H, s. das. Die Bedeutung aber ist schwer zu ermitteln, die Wurzeln خم oder خوم geben keinen passenden Sinn, höchstens خيم, wo sich Bedeutungen finden, die sich auf Wohnungen beziehen.

בחלף vgl. 8, 10 s. das. Hier liegt es am nächsten das Wort entweder = خلف p o n e, oder = ኅላፊ፡ t r a n s i t i o, e x i t u s, f i n i s zu nehmen; also mit

4. מריב | חגרן, entweder der „am E n d e der Stadt Marjab", oder „n e b e n der Stadt Marjab". Wir hätten also hier durch | הגרן מריב genau das, was in der Abh. in d. Zeitschr. X, S. 70 für Fr. LIV, 3 als richtige Lesart vermuthet wurde. Jedenfalls scheint sich durch הגרן unsere 20, 1 (vgl. auch 31, 3) ausgesprochene Vermuthung über die Endung ן zu bestätigen.

מריב M a r i a b a, vgl. Fr. XXXVII, XLII, LIV u. LVI, 10, und die angeführte Abh. S. 69.

ודנן | שמתי Ersteres Wort ist gewiss vom Stamm שים (wie 1, 3: אלמקה | שימחמו, 4, 5. 12: לשים, משמ:הן, vgl. auch 9, 7. 11, 8. Fr. IX, 3. 4 u. Cr. I. Z. 4) und zwar offenbar = hebr. שׂוּם oder שִׂים „Etwas niederlegen, setzen, stellen", möglicherweise auch z. B. „ein Gebäude aufstellen" wie Num. 24, 21. Um so mehr war es auch möglich, dass dies Verbum vom A u f s t e l l e n v o n G ö t z e n b i l d e r n gebraucht wurde (im Sinne von نَصَبَ, mit dessen Gebrauch das hebr. שׂים mannigfach übereinstimmt, vgl. Gesen. lex. s. v.). Das Folgende spricht offenbar für eine solche Auffassung; denn

ודנן ist sicher abzuleiten von وَثَنٌ „Götzenbild". Den Unterschied zwischen صنم und وثن stellt Hiśâm (bei Krehl a. a. O. S. 64) folgendermassen fest: „Ist das Idol aus Holz oder Silber oder Gold, so nennt man es صنم, ist es aber aus Stein gefertigt, so heisst es وثن". Dabei fragt sich, ob das eigentlich Unterscheidende das Material, oder die Form war. Man könnte denken,

وثن sei zunächst eben jener Stein gewesen, der als ursprüngliche Form des Götzendienstes zu betrachten ist. Es ist jedenfalls noch bemerkenswerth, dass beide Wörter وثن und صنم nicht arabischen Ursprungs sind, woraus jedoch nichts für einen etwaigen Monotheismus der Araber gefolgert werden darf. Es ist der Ursprung des Wortes وَثَنٌ überhaupt unklar. Doch sind وثن und وتن verwandt; man kann an die Bedeutung perennis fuit bei وتن (vgl. hebr. אֵיתָן) und validus fuit استوثن denken, um so mehr, da auch sonst beide (استوتن und استوثن nach dem Kâm.) gleiche Bedeutung haben: obesus fuit, vgl. auch وَشْنٌ terra edita und anderseits ወሰነ፡ mit seinen Derivaten = terminavit, determinavit, finivit, circumscripsit. Vermuthlich ist das Wort ursprünglich im Himjarischen einheimisch gewesen und von da ins übrige Arabien übergegangen. Denn wir finden dasselbe Wort nochmals 4, 6: אלמקה | ברתנן, wo es sich also auch offenbar um das dem Almakah errichtete Bild handelt. Ob aber die Endung ן bei ותנן zu beurtheilen ist wie in ביתן, הגרן u. dgl. m., ist nicht ganz klar; zunächst ist hier ein Plural recht wohl möglich, also = اوثان [1]).

5. בעלאום | לאלמקה S. zu 4, 4 u. 13, 3. In den dortigen Stellen ist אום | בעל durch den Trennungsstrich geschieden; dieser kann jedoch in solchen Phrasen auch fehlen, um so mehr wenn man annimmt, dass בעל = ד steht. Ohnehin fehlt es in unserer Inschrift an Correctheit.

6. חגן s. zu 1, 4. 4, 3 u. ö.

וקהמי steht sicher für וקההמי, also eine blosse Incorrectheit, die um so leichter möglich war, wenn etwa in der Volkssprache beide ה nicht auseinander gehalten wurden. Uebrigens finden sich noch andere Nachlässigkeiten in den Inschriften, z. B. 19, 5 וקההו für וקההמו. Ueber die Bedeutung von וקה s. zu 1, 5.

Was aber das Suffix המי betrifft, so stand die Möglichkeit dieser Aussprache schon früher fest, s. die Abh. in d. Zeitschr. X, S. 48; allerdings nur beim stat. constr. Plur. בניהמי, wo an den Einfluss des vorhergehenden י-Diphthongs gedacht werden kann. Derselbe Fall wäre dann auch bei לוסיהמי Z. 1 (das.). Dass nun aber auch ohne den genannten Umstand die Aussprache המי möglich war, zeigt deutlich unser וקהמי (oder vielmehr וקההמי), wie denn auch Wr. Z. 3 נשמהי sich findet.

7. במשאלהו s. zu 1, 5.

---

1) Es lässt sich wohl denken, dass schon eine solche Steinplatte mit Inschrift وثن hiess.

לופידהמי = dem sonstigen לופיחמו, s. zu 9, 5 u. ö. Ob nun לופידהמי Absichtssatz ist zum vorhergehenden Hauptverbum der Weihe, so dass neben der Beziehung auf die Vergangenheit auch die auf die Zukunft käme, oder ob es als Gerundiv zu nehmen ist und zu וקההמי gehört, so dass also die Erhörung eben in ihrer Erhaltung bestände, lassen wir dahin gestellt.

Uebersetzung.

. . . . und Śafanrâm . . . . der Stadt Marjab, setzten Idole dem Almakah, dem Herrn von Awwâm, darum dass er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte zu ihrer Erhaltung.

35. (Taf. 32.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 33. Fragmentarische Inschrift von Ma'reb auf einem Sandsteinblock, 9 Zoll hoch u. 2 Fuss ½ Zoll lang.

1 ···בא | ודרידן | בני | פרעם | ינהב | מלך | שבא | חמרי | וחנקצן | ואחרן | ווח·····

2 ···חמו | ודאעדרחמו | אכברואקינם | אקול | שעבן | בכלם | ובן | ועלן | שבעחמו | בכל |

3 ···בלנן | אכברואקינם | ושעבהמו | בכלם | לאמראהמו | אמלכן | ולדבן | אשבאן |

4 ···לד | ולדם | ועדר | עדרם | לישתופינן | בדן | וחפן | בנו | כברא קינם | ושעב····

5 ···מראידהמו | אלשרח | יחצב | ואחיתו | יאהל | בין | מלכי | שבא | ודרידן | בני | פרעם

6 ···תפם | ומצדקם | וחמרנם | ונחלתם | ודגבאנם | וכל | שטרים | ברם | פאו | צערם

Erklärung.

1. Dass diese Inschrift nur Fragment ist, lehrt der Augenschein; sie ist nicht nur an beiden Seiten beschädigt, sondern war höchst wahrscheinlich auch länger als sechs Zeilen. Auf der rechten Seite scheint ein bedeutender Theil zu fehlen, ebenso an der andern, da keine Zeile sich unmittelbar an die andere anschliesst. Vergleicht man nun Zeile 1 mit Z. 5, so kann kein Zweifel sein, dass das beginnende

בא Ueberrest ist von שבא und dass also auf derselben Zeile ohne allen Zweifel zunächst jedenfalls die Worte standen: | אלשרח יחצב | ואחיתו | יאהל | בין | מלכי | ש. . . ., und da übrigens sehr wahrscheinlich, wie weiterhin gezeigt werden wird, אלשרח nicht die Hauptperson der Inschrift ist, sondern vermuthlich der Doppelname אכברואקין, so wird man fast mit Gewissheit sagen dürfen, wir haben hier nur die Hälfte dieser ziemlich langen Platte.

דרידן ist bereits bekannt durch die Inschr. von Fr. XLV u. LIV; s. über derartig zusammengesetzte Eigennamen die Abh. X, S. 52 u. über Raidân das. S. 23—25. Vgl. auch *'Ραῖδα* bei Ptolem. wenn dies nicht die Stadt رَيْدَة bei Ṣan'â ist.

בני | פרעם | ינהב | מלך | שׁבא Îl-śarḥ, Ja'tul und Ḍu-raidân (vgl. Z. 5) waren also sabäische Königssöhne, wie auch die in den angeführten Inschr. bei Fr. Genannten vornehme und hochgestellte Sabäer (בין) waren, ebenso Îlśarḥ Fr. LV. Bedenkt man, dass hier ein Königssohn den Beinamen Ḍu-raidân führt, so ist dies wohl so zu verstehen, dass es entweder ein solcher Titel war, wie wenn heutzutage die Fürstensöhne sich nach dieser oder jener Localität benennen, wie „Prince of Wales, Herzog von Aosta“ u. dgl. m., oder dass damals wenigstens dieses Schloss von den Königen von Saba nach freier Disposition einem ihrer Söhne (als ihren أَقْوَاء) zugetheilt wurde, der davon den Namen erhielt, während sonst vielleicht auch andere Vornehme darüber gesetzt waren.

פרעם (vgl. פרע Fr. XLVII und أَفْرَع himjarischer Name bei Wüstenfeld a. a. O. S. 48) ist entweder Eigenname, oder Titel (vgl. יחפרע oben 5, 4 und יפרע 8, 7. 11). Der Stamm liefert eine für einen Königsnamen sehr entsprechende Bedeutung, فرع (aus der bekannten Wortfamilie פרה, פרח u. s. f.) adscendit, superavit nobilitate, فَرْع summum et vertex rei (vgl. فَارِعة superior pars montis), caput et princeps familiae, populi, vgl. hebr. פֶּרַע Plur. פְּרָעוֹת Fürst Deuter. 32. 42. Jud. 5, 2, an letzterer Stelle auch das verb. פָּרַע, nur in poetischer Redeweise gebräuchlich [1]).

ינהב ist Zuname in der Imperfectform von نهب; für diese Radix hat das Arabische keine andere Bedeutung als rapuit, praedatus est, die sich nur noch dahin modificirt, dass dies Verbum in der III gebraucht wird von Pferden, die durch ihre Schnelligkeit den Preis ergreifen (davontragen). Es scheint nun wenig wahrscheinlich, dass ein Fürst den Namen (und dazu als Beiname) „Plünderer“ führte, wohl aber konnte von „ergreifen“ aus die Bedeutung „erobern“ sich ergeben. Dass die himjarischen Fürsten allerlei eigenthümliche Zunamen und überhaupt allerlei Namen führten, sieht man deutlich aus den arabischen Berichten; dagegen ist zu bemerken, dass kein einziger arabischer

---

1) Es ist unzweifelhaft, dass für die richtige Bedeutung in diesem Falle lediglich der arabische Sprachgebrauch zu Hilfe genommen werden muss, und es fällt daher auf, dass Dietrich (in der Ausgabe von Gesenius' hebr. Wörterbuche) noch die von Gesenius aufgestellte Möglichkeit der Ableitung von „lösen, anfangen“ zunächst einfach hinstellt und dabei denn doch das arab. فرع vergleicht, während doch hier nur die im Arabischen sich findende Wendung der Grundbedeutung des Stammes angenommen werden kann und jedenfalls nicht beide Bedeutungen zugleich.

Bericht einen König dieses Namens nennt, was wiederum zum Beweise dienen kann, wie unvollständig ihre himjarischen Königslisten sind.

ח֗מרי Von hier an beginnen die Schwierigkeiten dieser Inschrift, die zunächst wohl nicht zu heben sind, da uns Schritt für Schritt der fragmentarische Charakter der Inschrift hemmt, uns nicht einmal gestattet, längere Wortgruppen zu übersehen, und zum Voraus keinen Ueberblick über das Ganze, aus welchem etwa Schlüsse gezogen werden könnten, erlaubt.

Sollen wir annehmen, dass ח֗מרי das Hauptverbum enthält, so wäre nicht begreiflich, welcherlei Form es sein möchte; dürfte es irgend denkbar sein, dass man für ח֗מרו sagen könnte ח֗מרי? Ist aber ח֗מרי etwa stat. constr. Plur., wie sollte denn ein ו darauf folgen können? Sehen wir überdies auf die Bedeutung, so haben wir für خمر 20, 4, wo das Verbum als Infinitiv vorkam, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Sinn festgestellt: donavit (possessorem fecit, s. das. u. besonders in X Conjug. den jamanischen Gebrauch), und eine solche Bedeutung muss auch für unsere Stelle und Z. 6 ח֗מרנם angenommen werden. Aber es drängt sich sogleich die Frage auf, was soll denn das Complement dazu sein? Gehen wir weiter, so ist

חנקצן nach Analogie von הופין Infinit. Hifil von נקץ, نقص imminutus fuit, IV detrimento affecit, diminuit. Eine andere Bedeutung bietet das Arabische nicht; allein sowohl Form als Bedeutung passen zu

ואח֗רן, denn אח֗רן finden wir 31, 5 neben entschiedenen Infinitiven und dann neben Verben des Abwehrens, Abhaltens (s. ausserdem לאח֗ר 20, 5, האח֗רו 10, 5) in der Bedeutung „aufhalten“. Es bleibt jedoch die Schwierigkeit noch zu beseitigen, wie diese Worte sich aneinander schliessen.

····וות ist vielleicht zu וותר zu ergänzen, und etwa nach وَحِدَ IV solum reliquit (aliquem hostibus) aufzufassen.

2. ודאעדרהמו Nach dem ו und dem Rest ····המו (Anfang der Zeile) zu schliessen, ist wohl eine ähnliche Phrase, wie die folgende, vorangegangen; doch ist jene schwer zu ermitteln. Was nun das vorliegende Wort betrifft, so kann אעדר nach Z. 4 nichts anderes sein als der Plur. vom Substantiv עדר(ם) (vom Verbum עדר). Wie ist aber damit das ד zusammenzubringen? ist es das adjectivische ד, oder das Relativum? Also entweder aufzufassen: „derjenige (der Herr) ihrer אעדר“, oder „deren אעדר sind ....“ Zur Erklärung von אעדר ist das arab. عذر anzuführen, dies hat hauptsächlich die Bedeutung (wenn auch nicht die ursprüngliche) „entschuldigen“. Man beachte aber auch عُذْر „gute Erfolge“. Da diese Ableitung hier jedoch nicht ganz zutreffen

will, so dürfen wir auch wohl auf die Rad. عزر = hebr. עזר hinübergreifen [1]), im Sinne von „helfen", vgl. عزر I u. II, mit der vermuthlich ursprünglichen Bedeutung „stärken", vgl. عَيَّزار durus, firmus, was auch Z. 4 am besten passen würde. Man würde also hier übersetzen: „deren Gehilfen (Helfer, Unterstützer) sind . . . . . . [2]).

אכברואקינם eben dasselbe treffen wir auch an Z. 3 u. 4, nur dass dort ככראקינם steht. Jedenfalls haben wir eine Zusammensetzung oder Aneinanderreihung zweier Wörter des Stammes كبر und قين und zwar Z. 2 u. 3 beidemal als Elativa, ebenso Z. 4 jedenfalls das zweite Wort der Zusammensetzung. Zunächst fragt es sich, sind beide ·····אכברו und ····כבר einander gleich? sodann: ist es nur ein Personenname, oder sind es zwei Personen, die mit einander verknüpft waren, dass man geradezu ihre Namen zusammenschrieb? oder endlich: handelt es sich gar um einen innern Plural? Jedenfalls ist aus dem hier vorangehenden und folgenden Plural der andern Wörter zu erkennen, dass es sich hier um einen Plural handeln muss, und zwar aus dem folgenden אקול fast mit Gewissheit, dass zwei nahe verbundene Männer Akbar und Aḳjan gemeint sind. Nur fällt es dann auf, dass die Mimation beibehalten worden ist, eine Erscheinung, die vor der Hand auf sich beruhen muss. — Von dem genannten Worte ist uns כבר(א) bereits bekannt, s. oben 13, 13 und Fr. XLVII, wo es ein ehrendes Attribut bedeutet (vgl. auch Ḥ. Ġ. I, Z. 6 כבור). Das andere אקין (קין) findet sich Fr. LVI, 1 bis. Man kann vergleichen قين faber ferrarius, servus, mancipium, was aber nicht so gut passt als قان V ornatus fuit (?). Vielleicht aber ist das Ganze ein Plural appellativer Bezeichnung für die Fürstenfamilie eines gewissen Stammes.

אקול Plural des bekannten Fürstentitels قَيْل, s. Ḥ. Ġ. I, Z. 9 „der König von Ḥimjar und seine Ḳail ואקולהו", also einerseits sind diese Ḳail die Ḳail des Königs von Saba, anderseits sind sie die Ḳail ihres Stammes, so an unserer Stelle.

שׂעבן | בכלם s. 20, 6 וּשׂעבהמו | בכלם. Es ist שׂעבן Plural = אשׂעב Ḥ. Ġ. I, Z. 5; vgl. noch zu 4, 9. Eigenthümlich ist die Form אשׂעבן Fr. LVI, 8. 9, wie אשׂררן 4, 14, s. das.

בכלם Es ist beachtenswerth, dass es nach Ḳâmûs p. 1399 einen himjarischen Zweigstamm gegeben hat: بِكَال, während von

1) Nicht auf das hebr. (chald.) עֵדֶר „Schaar, Heerde"? was auch zu Z. 4 sehr gut passen möchte. (L.)

2) Man beachte auch das äthiop. ዐዘረ: oder vielmehr ተዐዘረ: irruit, impetum fecit, vi adortus est (cf. عزر inivit puellam) und ዐዐዘር: oder ምዕዘር: splendor, radius splendens.

diesem der Eigenname بكيل sich ableitet, der auch bei jamanischen Stämmen der Kahlân und Hamdân sich findet (s. Wüstenfeld, genealog. Tabellen 9, 11. 14, u. Ibn Duraid S. 250. 251, vgl. auch das. 256 u. 312). Es könnte freilich auffallend sein denselben Stamm auf Inschriften von ʿAmrân (oben No. 20) und Ma'reb zu finden, allein es liegt darin nichts Unwahrscheinliches [1].

ובן | ויעלן Dies erinnert an علا e m i n u i t, p r o m i n u i t, daher علّ p r i n c e p s, n o b i l i s; aber wenn wir demnach hier übersetzen „und der Sohn der Fürsten", so weiss man es nicht mit dem folgenden zu verknüpfen; man erwartet statt des stat. absol. etwa ויעלי. Oder ist ויעלן ein Subst. Sing auf ân = F ü r s t, daher hier aufzufassen: „und der Sohn des Obersten (oder Fürsten) ihrer Stämme"?

שעבהחמו | בכלם ganz wie 20, 6, s. das.

3\. ···בלכן ist wiederum nur das Bruchstück eines Wortes. Nach der folgenden Zeile, besonders in Bezug auf ליטחפינן, kann es kaum zweifelhaft sein, dass es sich hier auch um eine Form des Imperfects III Plur. handelt, daher das doppelte ן am Schluss; dann könnten wir auch noch weiter gehen und annehmen, dass dieses Imperfect auch von einem vorhergehenden ל abhängig ist; was für ein erster Stammbuchstabe aber zu ergänzen ist, muss natürlich dahingestellt bleiben, — ob etwa ق (da wir ja den himjarischen Stamm קבל kennen), also ליקבלנן?

אכברואקינם | ושעבהחמו | בכלם ist vielleicht Subject zu dem vorangehenden Verbum, s. zu Z. 2.

לאמראחמו „ihren Männern", etwa ein Complement zu dem Verbum בלכן....; vgl. über אמראהמו in 5, 3. 7, 10. 9, 10 u. ö.

אמלכן | ולדבן | אשבאן Da sonst immer auf מרא und אמרא Eigennamen folgen, so wird man dies auch hier annehmen dürfen; אמלכן wäre demnach nom. propr. von מלך (vgl. Ibn Duraid S. ٢٠). Freilich könnte man auch hier an jene doppelte Pluralbildung (s. oben 4, 14) denken, und sind auch nomm. propria dieser Bildung nicht ganz ohne Beleg; so wird Ḥ. Ġ. I, 9 ein Ḳail des himjarischen Königs angeführt des Namens אחמרן [2]).

ולדבן Dies nom. propr. wäre anzuknüpfen an Rad. لذب c o n s t i t i t u. s. w., vgl. لذم c o m m o r a t u s, a f f i x u s f u i t l o c o, لزب a d h a e s i t f i r m i t e r, und das bekannte لزم h a f t e n, a n h a n g e n, bei welchem die Grundbedeutung wieder hervortritt.

---

1) Den Namen בכל findet Blau in einer hauranischen Inschrift, s. diese Zeitschr. XV, 450.

2) Man könnte auch aus Corp. insc. Gr. III, no. 4612 *διὰ Ἀσουαδάνου* anführen, so dass wir ein أَسْوَدَان hätten, wenn nicht mit Blau (in d. Ztschr. XV, S. 441) nach Porter *διὰ Ὀ(δ)άσου Ἀδάνου* zu lesen wäre.

אשׂבאן vielleicht Zuname, wie wir oben 27, 3 das nom. propr. שׂבא und שׂבאין (s. das.) gefunden haben.

4. …לד | ולדם Was dem לד vorangeht ist gewiss, nach Analogie des folgenden ועדר | עדרם, ein ו, also ולד | ולדם. Man müsste aber dann annehmen, dass dieses Bestimmungen wären, die von einem Hauptverbum abhängig sind, etwa die Gottheit habe ihnen gewährt das Erzeugen von Kindern (vgl. 18, 6 u. 10, 10), und dazu das folgende

עדר | עדרם „Hilfe spenden" oder „Stärke geben" (s. oben zu Z. 2). Eine solche Zusammenstellung von Verbum und Object desselben Stammes ist im Himjarischen sehr häufig, vgl. Fr. XL, 1: | לתמר לתם, oben 8, 9: חקדם | קדם u. ö., s. das.

לישׂתופינן Die Form und die Wurzel sind ganz deutlich. Das ל ist Absichtspartikel mit folgendem Imperfect, ächt arabisch, vgl. 4, 10. 11. 27, 9; es ist ישׂתופינן X von وقى, Imperfect III Pers. Plur., hier jedoch nicht als modus apocop. nach ל wie 4, 10. 11, sondern in der vollen Form. Dieselbe Xte Form dieses Stammes finden wir auch in Cr. Frag. 1 u. 2. Steht für IV die Bedeutung erhalten (incolumem servare) fest, so könnte nur noch fraglich sein, ob X „Einen um Erhaltung bitten" *bedeuten* solle, oder ob reflexiv. Durch das Folgende wird dies kaum aufzuhellen sein.

בדן | ותפן Das erstere scheint nichts anderes sein zu können als דן pronom. demonstrat. mit der Präposition ב, wie 12, 1. 22, 11 und das oft vorkommende דן | מזנדן. Das letzte ותפן hängt offenbar mit dem vorhergehenden Verbum zusammen; denn da es kein arabischer Stamm ist, den man sonst wohl darin finden könnte, so möchte es wohl am wahrscheinlichsten sein, in ihm eine Form von ופי zu erkennen, eine solche kann aber nur die VIII sein, zunächst اتّقى, himjar. ותפי. Nun muss es freilich seltsam erscheinen, dass der letzte Stammbuchstabe י verschwunden wäre und dafür ein ן stände, doch ist dies bei einem Verbum, dessen letzter Rad. ו oder י ist, nicht so sehr auffallend; eine Form mit schliessendem ן könnte entweder erste Pers. Plur. sein, oder irgend ein Plur. des Substantiv, oder endlich ein Infinitiv, etwa analog dem Infin. II. Offenbar ist das Letztere das Wahrscheinlichste, obwohl freilich dieser sonst immer lautet היפין. Man könnte also übersetzen: „damit sie unverletzt erhalten werden in dieser Unverletztheit".

בנו | כבראקינם = אכברואקינם, wodurch sich bestätigen liesse, dass dieses doch eine Pluralform ist; zugleich aber wären diese בנו | כ׳ das Subject zu ישׂתופינן.

…ושׂעב ist vermuthlich zu ergänzen zu ושׂעבהמו | בכלם.

5. מראיהמו äusserer Plural mit Suffix von מרא; wenn wir auch

sonst, wie gleichfalls hier Z. 3, אמראא haben, so kommt ja auch בעלי neben אבעל vor. Dieses מראיחמו wird dann ohne Zweifel durch die folgenden nomina propria erklärt.

אלשרח s. oben zu 29, 1.

יחצב ein zweiter Name, لقب, und zwar hier in der Imperfectform, wie oben Z. 1 (ינהב) u. 32, 3. 33, 1, also offenbar noch mehr in appellativer Kraft. Was die Ableitung betrifft, so heisst حَضَبَ „Holz in's Feuer werfen und dadurch dasselbe aufflackern lassen", vgl. auch حَصَبَ, das sonst die Bedeutung hat: „Kies und Sand werfen", von welcher sich freilich kein passendes Nom. propr. ableiten lässt. Man vergleiche daher خصب „grünen", oder hebr. חצב „Steine behauen". Man beachte übrigens, dass unter den himjarischen Zweigstämmen, die Ibn Duraid S. ٣٠٩ aufzählt, die بنو يَحْضِبَ sind, und die ausdrückliche Bemerkung, dass حضب und حصب gemeinsame Bedeutung haben: واشتقاق يَحْضِبَ وهو يفعل من قولهم حَضَبْتُ النار أَحْضِبها حَضْبًا اذا أَلْقَيْتَ فيها ما تَسْتَوْقِدُ بهِ. Gewiss ist, dass wir denselben Namen hier haben, sei es dass die Araber die genauere Aussprache vergessen hatten, sei es dass im Himjarischen noch ص und ض mehr miteinander alternirten, wie dies ja überhaupt ursprünglich der Fall war und wie man es gerade bei dieser Wurzel sieht (حصب = حضب).

ואחיהו „und seine Brüder" s. zu 1, 1.

יאחל ist wiederum Imperfectform = يَأْثَل von أَثَلَ „contractis pedibus incessit, iratus incessit, lenius incessit, repletus cibo potuve fuit (أاثَل satur)". Oder darf vielleicht أَثَلَ zu Hilfe genommen werden? أَثْلَة „Wurzel", dann auch „dignitas, gloria", das Verbum „egregia stirpe natus".

בין | מלכי | שבא Ueber den Titel בין, der in den Inschriften von Fr. öfter vorkommt, z. B. Fr. XII u. ö., s. die Abh. in dieser Zeitschr. X, S. 58. Jedoch kommt der Titel dort immer allein vor, ohne Ergänzung, während wir hier den vollen Ausdruck dieser Würde haben. Ja'tul ist Bajjin, d. h. Bevorzugter der Könige von Saba, vgl. noch oben 14, 4. — מלכי שבא ist Plur. zu dem oft wiederkehrenden מלך | שבא und wohl identisch mit בעלי | שבא Fr. LVI, 9, aber ganz genau, von der Lautverschie-

bung abgesehen, Buchstabe für Buchstabe entsprechend dem מַלְכֵי שְׁבָא Ps. 72, 10.

וד̄רידן | ב' | פ' s. zu Z. 1.

6. ···חפם ist wieder ein Bruchstück eines Wortes, das vielleicht Verwandtschaft mit וחפן Z. 4 hat.

ומצדקם von dem bekannten Stamm צדק, der besonders als צדקם in unsern Inschriften vorkommt, z. B. 6, 5. 8, 6. 12, 7. 17, 12; über die Bedeutung s. zu 5, 2 u. 17, 9. Die Bedeutung: „Glück oder Heil“ mag auch wohl hier im Allgemeinen angenommen werden; jedoch ist nicht klar, was die hier mit präfigirtem מ gebildete Form bedeuten soll.

וחׂמרנם Ueber die Bedeutung s. zu חׂמרי Z. 1; für das auch bei einer Endung auf n beigefügte m vgl. בעדנם. Ob וחׂמרנם ein Infinitiv, oder was sonst ist, muss dahin gestellt bleiben.

ונחלתם Vgl. نَحَلَ largitus est, نُحْلٌ donum (res dono data), نُحْلَةٌ donum (sponsalitium), vgl. Fr. XL, 2, wo ebenfalls נחלתם sich findet.

וד̄גבאנם Das ד̄ ist wohl ohne Zweifel als Relativum oder = ذُو zu fassen; dann bleibt גבאן von der Rad. גבא (s. Ḥ. Ġ. I, 8) = جَبَأَ abhorruit, retromansit, procul fuit, delituit, avertit, aber wie diese Bedeutungen für unser Wort passen sollen, können wir nicht angeben.

וכל | שׂטרם Der letzte Buchstabe des letztern Wortes ist wohl mit Sicherheit als ם zu erkennen. Der Stamm von שׂטרם ist سطر „schreiben“, vgl. Fr. ד̄שׂטרן | חמלא | כל, LVI, 3 אלי | שׂטרן u. Ḥ. Ġ. I, 6 שׂטרו | ד̄ן | מזנדן.

··ברם Das Zeichen, das dem ב vorangeht, ist nicht erkennbar.

פאר s. zu 4, 14.

צעׂרם ist vermuthlich = صغير klein [1]).

36. (Taf. 33.)

Br. Mus. Pl. XVII, no. 37. Ein Steinfragment von Ma'reb, 16 Zoll lang und $9^3/_4$ breit.

1 ···ום | ד̄ותרם | אדם | מלכן
2 ···ד̄שׂמוי | אלהאמרם | בעל
3 ···למן | ד̄שׂתוכלהו | לופי
4 ···יחמאל | ד̄ותרם | ול | ופי

1) Bei der fragmentarischen Gestalt unserer Inschrift muss man wohl auf eine Uebersetzung verzichten. Bei O. findet sich in derselben kaum etwas mehr als Nomina propria. (L.)

5 ···פי | אבעל | ביתהמו | ול | שׂע
6 ···(ד̄)שׂמוי | אולדם | הנאן | ול
7 ···פיהמו | באמלא | שׂתמלא
8 ···ליתאן | בגת | מידעת

Erklärung.

1. Auch diese Inschrift ist in jeder Beziehung nur ein Fragment; nach der rechten Seite ist der Stein gewiss defect, höchst wahrscheinlich fehlt auch der obere Theil, wie die Form der Photographie und der Abbildung in der Ausgabe des Britischen Museums zeigt; dagegen scheint die linke Seite unbeschädigt; ob auch der untere Rand, ist fraglich.

····ום vermuthlich der Ueberrest eines Eigennamens, aber welches? muss dahin gestellt bleiben.

ד̄ותרם ist wahrscheinlich nähere Bezeichnung eines Individuums. ותר ist uns bereits als Titel bekannt, bei Fr. I. XI. XXXIII. XXXIV. LIV u. LVI, vgl. die Abh. in d. Zeitschr. X, S. 58; aber auch als Eigenname haben wir es oben 14, 1 ותרם angetroffen. Hier muss ד̄ותרם heissen: „der zu Watr Gehörige, von Watr Abstammende“, ähnlich ד̄ת | מרתדם 15, 1. 20, 2.

אדם so ist sicherlich zu lesen; das Wort fanden wir 11, 3. 16, 2. 18, 2—3, und zwar allemal als Beiname eines Mannes. Es ist = آدَمُ Elativ (von der röthlichen Farbe); so ist's auch hier als Laḳab gebraucht, und zwar vermuthlich nicht zu ד̄ותרם, sondern zu dem vorhergehenden Eigennamen.

מלכן Wie sich dies Wort zu dem Vorhergehenden verhält, ist zweifelhaft. Dem Anscheine nach ist es auch ein Nom. propr., etwa = dem arabischen مَلْكَان (vgl. 35, 3 אמלכן). Nach dem, was wir zu 17, 1 bemerkt, ist es nicht undenkbar, dass drei Namen für einen Mann stehen; möglich aber wäre auch, dass אדם | מלכן zusammengehört, und zwar אדם in der Bedeutung wie 20, 8 לארמהו = „Verwandter“, vgl. أُدْمَة propinquitas, conjunctio, und wäre hier zu übersetzen „Verwandter der Könige“.

2. ד̄שׂמוי z. zu 32, 4 u. 33, 2. 4 „Herr des Himmels“. Auffallend ist der ׳artige Ring über dem ו, da doch, wie auch Z. 6 zeigt, nichts derartiges hierher gehört. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass hier ein Versehen zu Grunde liegt; es wäre nämlich denkbar, dass der Verfertiger dieser Inschrift zuerst das ו übersah und bereits den obern Ring des י ausgeführt hatte, als er den Irrthum entdeckte, dann aufhörte und nachträglich das ו machte, ohne den bedeutungslosen Ring zu tilgen.

Was nun aber die etwaigen Ergänzungen betrifft, so ist zu beachten, dass wir es mit jener wohlbekannten Klasse von Inschriften

zu thun haben, die zum Besten einer Familie u. s. w. geweiht worden. Fasst man dies in's Auge, so wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass auch hier das obligate הקני nicht gefehlt hat, und zwar vermuthlich eben unmittelbar vor dem דשׂמוי; aber wenn dem so wäre, dann liesse sich freilich

אלהאמרם kaum als menschlicher Personenname denken. Allerdings erinnert der zweite Theil dieses Wortes an die bei Fr. vorkommenden Namen יתעאמר (XII—XIV), הלכאמר (LIV) und שׂמהאמר (LVI, 5), s. dazu die Abhandl. in d. Zeitschr. X, 56. Allein es ist höchst auffallend, dass, während sonst diese Zusammensetzungen nie die Mimation haben, da diese gewissermassen eine ganze Wortgruppe, beziehungsweise einen ganzen Satz repräsentiren, hier dieselbe vorhanden ist. Sodann scheint das folgende בעל, das allerdings im Plural (s. zu Z. 5) auch von Menschen gebraucht wird, doch in dieser Weise (im Singular) eher auf eine Gottheit hinzuweisen, vgl. בעלאום 1, 4. 13, 3. 34, 5—6 (s. das.) und צרן | בעלת 31, 2. 6.

3. ···למן Es ist sehr wohl möglich, dass der Anfang dieses Wortes משׂ gelautet hat, so dass wir משׂלמן vor uns haben, welches wir aus 30, C—D als synonym mit מזנדן kennen und das in Verbindung mit הקני auf eine bestimmte Art von Gaben hinweist, wodurch unsere Vermuthung, dass vor דשׂמוי ein הקני zu ergänzen wäre, bestätigt würde. So bliebe also nichts übrig als אלהאמרם sich als einen Namen (Attribut) des Gottes zu denken, in dem Sinne: „der Gott, der erhabene", oder „der Gott der Höhe", etwa ein אֵל עֶלְיוֹן und dazu noch ein בעל, das sich auf eine bestimmte irdische Localität bezöge.

דשׂתוכלהו. Vorausgesetzt, dass משׂלמן zu ergänzen wäre, müsste diese Phrase die Bedeutung haben wie דשׂפתהו u. s. w. in den Inschriften 10. 15. 27. 29. Der Stamm, welcher unserm Worte zu Grunde liegt, wäre auch in מוכלן 10, 6 zu suchen. Aber welche Bedeutung sollen wir darin finden? Das arabische وكل, „etwas der Obhut oder der Verfügung von Jemand übergeben, commisit rem suam alteri, fretus ipse in ejus potestate reliquit", insbesondere „fisus est Deo" (so auch IV, während X nicht vorkommt) gäbe einen passenden Sinn [1]), da es sich um die Aufstellung eines Geschenkes (Denksteines) handelte.

לוסי Hier fängt nun die Reihe der Motivirungen oder Zweckangaben für die Weihe an. Diese Ausdrucksweise mit לוסי treffen wir häufig in unsern Inschriften an, doch nirgends so oft wiederholt wie hier. Ob an dieser Stelle das Wort zu לוסיהמו zu ergänzen ist, oder ob לוסי gleich zu dem Folgenden gehört und

---

1) Vgl. auch äthiop. ወከለ: und insbesondere አስተወከለ: „confidentiam habere solitus est" und amharisch „to establish, confirm, place firmly and securely".

nur noch etwas vor יחמאל (Z. 4), neben dem Trennungsstrich (den man sich hinzuzudenken hat) ausgefallen ist, bleibt zweifelhaft. Im ersten Falle, der dadurch, dass hier am Ende der Zeile der Trennungsstrich schwerlich fehlen würde, mehr Wahrscheinlichkeit hat, wäre anzunehmen, dass dann weiter zu ergänzen ist: | ול | ופי | .

4. יחמאל [1]) ist jedenfalls eine Zusammensetzung mit אל, wie אלשרח, כרבאל, אושאל, בנאל, ידעאל, יקמאל, und besonders mit den beiden letztern Eigennamen, die ebenfalls im ersten Theile der Zusammensetzung Imperfect-Bildung haben, zusammenzustellen.

Am passendsten ist das יחמ abzuleiten von حَمَى (حَمِيَ) defendit, tuitus fuit (so im I, II u. III Stamm), also יחמאל = „den Gott beschützt". Auch sonst kommt der Stamm noch in religiöser Beziehung vor: حِمًى „der unverletzliche Bezirk eines Heiligthums" (s. Marâṣ. I, ٢٣٢ fg.), vgl. auch das דת | חמים uns. Inschriften [2]).

דותרם S. oben Z. 1. Entweder ist anzunehmen, dass Jaḥmîl aus demselben Stamme war, wie der oben Z. 1 genannte, so dass er auch Ḏu-Watrm genannt werden konnte, oder es ist dieselbe Person gemeint wie oben, und vor יחמאל dann zu ergänzen: בן····· | יחמאל.

ול | ופי Hier ist jedenfalls zwischen Z. 4 u. 5 ein Wort oder mehrere ausgefallen, doch lässt sich hier nichts Gewisses bestimmen, etwa wie oben no. 31 der Name des בית oder der Stadt מריב.

5. ···פי ist zu ergänzen zu ולופי „und zur Bewahrung".

אבעל | ביתהמו „den Herren ihres Hauses", die ganze Phrase ist genau so wie 17, 8, das auch sonst manche Aehnlichkeit mit unserer Inschrift hat, vgl. 32, 2: ופי | ביתן | שלחן | ואבעלהו (s. auch Fr. LV u. oben 10, 6).

ול | שע··· ist jedenfalls für die folgende Zeile 6 zu ergänzen: ולשעדהמו.

6. (ד)שמוי So ist jedenfalls zu ergänzen. Die ganze Phrase, vorausgesetzt dass nicht noch Weiteres ausgefallen sein sollte, würde also lauten: ולשעדהמו | דשמוי | אולדם | הנאן
womit zu vergleichen ist

---

1) Nach der Zeichnung in der Ausgabe des Brit. Museums ist nur חמאל zu erkennen, dem eine Spur eines Striches vorangeht. In der Photographie von Playfair aber, ebenso in einem der Inschrift beiliegenden Abklatsch, lässt sich deutlich ein י erkennen, besonders in dem letztern, während die Photographie nur den obern Ring des י zeigt. (L.)

2) S. Näheres in der 2ten Abhandlung O.'s und unsere Bemerkung oben zu חמעתת 30, A—B. (L.)

18, 7—9: ול | ותא | אלמקהו | שעדהמו | אדכרם
10, 9—10: ול | שעדהמו | אתמרם | ואולדם | אדכרם und
9, 4—5: ולשעדהמו | אתמרם | הנאם
und ist zu übersetzen: „und dass sie beglücke Du-Samâwî mit gesunden Kindern“. Ueber diese Stellung von דשמוי als Subject im Imperfectsatz s. zu 11, 6. 18, 8. u. 23, 2. 3.

הנאן ist = הנאם 9, 5 u. 17, 5 und gewiss äusserer Plural zu هَنِي „nützlich, heilsam, gesund“, s. zu 9, 6.

ול muss offenbar verbunden werden mit

7. ····יהמו Vergleicht man 16, 7:
בדת | הופיהמו | בכל | אמלא | שתמלאו | וישתמלאנן | בעמהו
und 23, 3. 4:
הופין | עבדהו | — בכל | אמלא | ישתמלאן | בעמהו
(s. auch 27, 6. 10), so kann man nicht in Zweifel sein, dass der Anfang unserer Zeile zu ergänzen ist: הופיהמו; nur fragt es sich noch, ob damit schon Alles ergänzt sei und es sich unmittelbar an Z. 6 anschliesse, oder ob vorher noch etwas zu ergänzen sei, da doch offenbar zwischen Z. 4 u. 5 noch mehr ausgefallen ist. Man darf also übersetzen: „und dass er sie erhalte (oder auch „erhalten hat“) durch Erfüllung der Bitten, um deren Erfüllung er gebeten hat“. Vielleicht ist am Ende der Zeile zu lesen: שתמלאי, indem das י schon auf Z. 8 stand; möglicherweise aber kann auch das Imperfect dabei gestanden haben, wie 16, 8. Sei dem aber wie ihm wolle, so hat doch jedenfalls das obligate בעמהו nicht gefehlt, das an allen betreffenden Stellen sich findet. Auch lehrt der Augenschein, dass der Stein an dieser Stelle mehr beschädigt und daher ein grösseres Stück abgefallen ist.

8. ליתאן; Dass dieser Satz sich ohne vorhergehendes ו an das Vorhergehende anschliesst, lässt sich vielleicht dadurch bestätigen, dass, wenn ein ו vorangegangen wäre, nach gewöhnlicher Schreibweise stehen müsste: ול | יתאן, wie 6, 6. 7 u. 27, 9. Ueber die Bedeutung des Stammes ותא ist schon früher gesprochen worden (s. 6, 6. 7); das ל bei ליתאן ist vermuthlich Absichtspartikel. s. zu 27, 9.

בגת | מירעת Sonst sind immer von ותא (יתאן) Verba „des Beglückens“ abhängig gemacht, so dass „Vollendung der Beglückung“ als Zweck der Weihe angegeben wird; also dürften auch hier Wörter dieses Sinnes zu suchen sein. Nun finden wir בגת auch Fr. XI, 1, aber dort ist es gewiss ein Nom. propr., und ein solches erwartet man hier nicht, sondern entschieden ein Nom. appellat. Sucht man die Bedeutung im Arabischen und Aethiopischen, so bieten diese nichts Passendes, nur das Amharische hat ቢጎ: „good, well“, das hier, als zu singulär dastehend, nicht heran-

gezogen werden kann. Es ist daher, indem man בלת liest, zu dem Stamme بلّ zurückzukehren, der als himjarisch bereits bekannt ist (Ibn Duraid: البلّ = المباح, لغة حميرية), und von der ursprünglichen Bedeutung „feucht sein, befeuchten“, dann auch „potitus est re“, ein Substantiv بِلَّةٌ b o n u m, d o n u m, بَآءَة b o n u m, b e n e f i c e n t i a herzuleiten, was beides hier einen guten Sinn giebt. Dazu passt auch

מירעת von ودع q u i e t u s, s t a b i l i s f u i t (ursprünglich: d e p o s i t u s, s i t u s f u i t), vgl. وديع und دَعَةٌ q u i e t a, c o m m o d a v i t a.

Uebersetzung.

. . . . . Ḍu-Watr^{m}, der Verwandte der Könige . . . . dem Ḍu-Samâwî, dem erhabnen Gott der Herren . . . . (ein Geschenk), das er hingestellt hat, für die Erhaltung von Jaḥm'îl, Ḍu-Watr^{m} und für die Erhaltung . . . . . Erhaltung der Herren ihres Hauses und dafür, dass sie beglückt hat Ḍu-Samâwî mit gesunden Kindern und dafür, dass er sie erhalten durch Erfüllung der Bitten um deren Erfüllung sie gebeten haben, dass er vollende (das Geschenk der Ruhe (?)).

37. (Taf. 34.)

Br. Mus. Pl. XVII. no. 35, ein Kalksteinfragment 10¾ Zoll lang und 7 Zoll breit, gefunden zu Abjan in der Nähe von 'Aden.

1 . . . . בלע . . .
2 ד̅הבן | ד̅ארב(ע)ת . . .
3 שׂנצם | נפשׂשׂ | וא . . .
4 נבמאל | ד̅ראכפ . . .
5 נבי | שׂימן | וב | ו . . .
6 ו | ורח̅ד | אלהי | . . .

Erklärung.

1. בלע Nur diese drei Buchstaben sind von dieser Zeile zu erkennen [1]).

2. ד̅הבן = „G o l d“, ebenso 1, 8, ferner: ד̅הבהן 29, 2 u. ד̅הבם das. Z. 3. Trotz aller Verschiedenheit der Formen dieses Wortes ist doch in beiden Inschriften von dem Gegenstande der Darbringung die Rede.

1) Bei den zwei dem Nachlasse O.'s beiliegenden Abklatschen ist bemerkt „the stone is unbroken on the top, bottom and right side.“ Der fragmentarische Zustand an der linken Seite und die verloschenen Zeichen in Z. 1 machen ein irgend genügendes Verständniss der Inschrift unmöglich. (L.)

דארבעת [1]) ist sicherlich auf das Zahlwort **vier** zu beziehen, vgl. ארבעתן 31, 2, wo auch von geweihten Gegenständen die Rede ist; also entweder eine Zahl- oder Gewichtsbezeichnung.

3. שנצם Zur Vergleichung ist anzuführen: شنص adhaesit, assiduus incubuit rei, سَنَاص longus, bene currens, robustus equus.

נפשש Von נפש = نفس mit dem eigenthümlichen Suffix ש = הו haben wir oben no. 28 u. 29 gesprochen, und zwar treffen wir dasselbe Wort נפשש 29, 6 an, auf welches dort וארכש folgt; dies Wort ist daher auch hier mit Sicherheit zu ergänzen. Vgl. auch 28, 2.

4. נבטאל „Nabaṭîl", wie oben 26, 10.

דראכף ist eine ganz eigenthümliche Form; wie es scheint, soll es ein Attribut zu נבטאל sein, vielleicht Nom. propr. loci? arabisch bietet sich nur إرتكف „adhaesit terrae delapsa nix" zur Vergleichung.

5. נבי Da wir nicht wissen können, ob nicht aus der vorhergehenden Zeile noch etwas zu diesem Worte hinzu kommt, so ist die Vergleichung mit نبي locus editus, via patens, blosse Vermuthung.

שימן in diesem Worte treffen wir wieder die bekannte Wurzel שים, s. oben 1, 3. 4, 5 u. Fr. IX, 3. 4, an welchen Stellen es offenbar in religiöser Bedeutung (von einem aufgestellten Götzenbilde) steht, so auch vielleicht hier.

6. ורחד vgl. ורחדו Cr. Fr. II, Z. 4 und dazu der bekannte Name מרחד, und zwar gerade in der besondern Bedeutung, von der مَرْثَد „vir nobilis, magnanimus" kommen muss.

אלהי = Götter? vgl. 29, 6.

Anhang.

Um den Lesern dieser Zeitschrift das Material zur Kenntniss der himjarischen Monumente und ihrer Inschriften vollständig vorzuführen, halten wir es für geeignet auch noch die folgenden Inschriften auf der beifolgenden Lithographie zu geben, obgleich sich über sie mit Ausnahme einiger Worte über 35, a nichts im Nach-

---

1) Das vorletzte Zeichen ist gewiss ע zu lesen, wenn es auch eher wie י aussieht. (L.)

lasse Osiander's vorgefunden hat. Sie sind sämmtlich, bis auf 35, f, dem mehrgedachten Werke „Himyaritic inscriptions" entnommen und rühren höchst wahrscheinlich aus Mesopotamien her; bei den meisten ergiebt sich dies aus der Beschreibung jenes Werkes.

No. 35, a (in der Ausgabe der Himyaritic inscriptions des Br. Mus. Pl. XVIII no. 38) ist die Inschrift von Warka, von der bereits früher in dieser Zeitschrift (XII, 215) die Rede war; die dort gegebene Copie ist jedoch, wie die Abbildung in dem erstgenannten Werke angiebt, nicht ganz genau, und mag daher dieselbe hier, in verkleinertem Massstabe, nochmals einen Platz finden mit den wenigen Bemerkungen von Osiander, die sich lediglich auf die Erklärung des ersten Wortes erstrecken. Die Inschrift ist in sehr deutlichen Charakteren abgefasst, „rough sandstone 24 in. by 17 in. with deeply incised letters", leider aber ist der Stein am untern Theile beschädigt. Sie lautet

נפשׂ | וקב
ר | הנתשׂר |
בן | עישׂו |
בן | הנתשׂר |
אפכל | עתם
(לם?) ....

d. h. Denkmal und Grab des Hanatasar, Sohnes 'Aisaw, Sohnes Hanatasar ....

Die Inschrift, so lauten die Worte Osiander's, auf welche zuerst Levy in dieser Zeitschrift (a. a. O.) aufmerksam gemacht hat [1]), gehört weniger wegen ihres Inhaltes, als wegen ihres Fundortes zu den merkwürdigsten bis jetzt gefundenen. Wenn dieselbe auch beschädigt ist, so ist doch der Inhalt zum grösseren Theile durch den speciellen Fundort und die sprachliche Deutung ein in so weit gesicherter, um die Bestimmung des Steines zu erkennen. Gehen wir nun auf die Besprechung des Einzelnen ein, so kann über die Bedeutung von נפשׂ, im Sinne von monumentum, entsprechend dem Gebrauche des syrischen und chaldäischen נפשׁ, kein Zweifel sein, und wir brauchen in dieser Beziehung uns lediglich auf die Nachweisungen Levy's (a. a. O. S. 215) zu beziehen, wobei namentlich das aus der Mischnah entnommene Beispiel wegen der Zusammenstellung von קבר und נפשׁ mit unserer Stelle sich berührt. Ausserordentlich schwierig dürfte es sein, den Zusammenhang dieser Bedeutung mit dem ursprünglichen Sinne dieses Wortes zu finden. Levy's — wenigstens als wahrscheinlich empfohlene — Annahme, dieselbe sei von dem Bilde der Persönlichkeit hergenommen, das man auf dem Denkmal anbrachte, scheint mir kaum zu genügen, da sie Mittelglieder erfordert, von denen wenigstens eines („Bild") weder an sich und ursprünglich, noch durch den Gebrauch irgend-

1) Entnommen dem Werke von Loftus: Travels and researches in Chaldaea and Susiana. London 1857, p. 283.

wie indicirt ist; denn wenn auch נפש نفس **P e r s o n** bedeutet, so tritt doch ursprünglich die Beziehung auf das Aeussere zurück. Allerdings hat sich das letztere später noch hinzugesellt; denn eben nur durch Vermittlung des Begriffes „Persönlichkeit" lässt es sich begreifen wie نفس auch im Sinne von جسد (s. Ḳâmûs) genommen werden konnte; aber von ihm aus zu der Bedeutung „Bild" und dann zu der weiteren „Denkmal" ist noch immer ein bedeutender Schritt. Freilich wird man auch den Gebrauch von نفس (= جسد) nicht in der Weise zu Hülfe nehmen können, dass man das Denkmal als den Ort bezeichnet habe, wo der Körper des Verstorbenen ruht; denn es ist undenkbar, dass נפש für den leblosen und den von der „lebendigen Seele" verlassenen Körper gebraucht worden sei. Vielmehr lässt sich denken, dass das Denkmal als dasjenige betrachtet wurde, in welchem gewissermassen die Person fortlebt. Doch, wie schon bemerkt, es wird kaum möglich sein, den Gebrauch, der vielleicht mit eigenthümlichen, uns unbekannten Vorstellungen des orientalischen Alterthums zusammenhängt, ganz aufzuhellen.

Dies ist Alles was sich bei Osiander über diese Grabschrift vorfindet. — Da in der Copie des Brit. Museums in der 5. *Zeile* deutlich zu lesen ist: אצכל, so mag man dies entweder mit אצן: (oben 13, 10 u. 17, 7) zusammenstellen, oder es nach افكل (s. Freytag lex. III, 366) deuten.

No. 35, b (= Br. Mus. Pl. XVIII, no. 39) „on a chalcedony cylinder, size of the original" hat nach der Umschrift der Herausgeber des gedachten Werkes die Worte:

דברך בן
ערעא

Wir werden über die richtige Bestimmung der Zeichen Näheres in der II Abhandlung zu sagen haben, und fügen aus dem eben gedachten Werke p. 6 nur noch die nähere Beschreibung hinzu, da leider nur die Inschrift, nicht das Denkmal selbst abgebildet ist. „Inscription of a cylinder of pale blue chalcedony; the cylinder which is $1\frac{1}{10}$ in. long, and $\frac{3}{4}$ in. diameter, has on it three standing figures of good workmanship; the central figure is a winged divinity, wearing the horned head-dress over his long hair; in his left hand he holds a thunderbolt; at his feet is an ox, recumbent behind him is another divinity with a similar head-dress holding a branch; on the other side, facing these divinities, is a man with long beard, raising his hands in adoration. The Himyaritic inscription is placed lengthwise, and roughly cut in comparison with the figures; it appears to be the name of a person and to read דברך בן ערעא. The peculiar form of some of the letters may have been caused by the desire of the workman to avoid curved lines; the form of the last letter (either א or צ) is singular, but may be compared with some of a gem given by Cullimore „oriental cylinders"

no. 144 [1]). The inscription is probably much later than the figures, which are of good Babylonian workmanship. This interesting object was found at Anah, on the Euphrates, and purchased by the Museum in 1854, with a collection formed by Capitain Jones, E. J. C. S.

No. 35, c (= Br. Mus. no. 40). Dem genannten Werke entlehnen wir ebenfalls die Beschreibung dieses Denkmals. „Seal or amulet, of banded onyx, and of a peculiar form, derived apparently from a scarabaeus. It is $^3/_4$ in. long, and is pierced lengthwise, to be attached to a ring; in the centre is a monogram, and the letters אשחץ, probably a proper name. This stone formed part of a collection formed by Mr. J. R. Stewart, and was acquired by the Museum 1841.

No. 35, d (= Br. Mus. no. 41) trägt den Eigennamen לחיעתת, welchen wir bereits oben no. 18 (s. das.) angetroffen haben. Ueber den Stein spricht Herr Franks (a. a. O.): an oval intaglio or niccolo on which are represented a lion leading a crane by a ring. The material and workmanship of this intaglio closely resemble the engraved gems of the Roman period; its history is unknown.

No. 35, e (= Br. Mus. no. 42) „Very convex oval intaglio engraved on a sardonyx with white layers, $^7/_{10}$ in. high; in the centre is an eagle holding a branch; about it are the Himyaritic letters נארם; below is an inscription in Cufic characters, of which only the latter part can be deciphered, viz.: فى عذاب النار „in the punishment (or torture) of the fire". This gem was probably found in Babylon. It was acquired by the Museum in 1854 with a collection formed by Capitain Jones, H. E. J. C.

No. 35, f. Wir haben diese Gemme bereits früher in dieser Zeitschrift (XI, 73) veröffentlicht, nach Cullimore's Copie, der nur dazu bemerkte „from Vienna". Da die Zeichnung mir nicht ganz correct schien, so wandte ich mich an Herrn Dr. Alois Müller in Wien, durch dessen Güte ich einen Siegelabdruck erhielt, nach welchem die beiliegende Lithographie angefertigt ist. Die Zeichen sind eigenthümlich geformt, besonders das 1ste und 8te, sowie das 4te und 10te; auch ist es auffallend, dass der Trennungsstrich fehlt. Das 3te Zeichen scheint ein י zu sein, daher wir auch unsern früheren Entzifferungsversuch aufgeben und einen besseren von Andern erwarten.

---

1) S. weiterhin no. 35 f.

Berichtigungen.

S. 161, Inschr. 1, Z. 8 lies רדהב; S. 170, Inschr. 4, 8 l. במשאלהו; das. Z. 11 l. יד | ול u. Z. 16 ב | עלם; S. 216, Inschr. 18, 7 l. להות מזנדן; S. 217 das. Z. 10 ist richtiger כיבהמו zu lesen = גיבהמו 17, 8—9; S. 222 Z. 11 v. o. l. חדתחן u. 30, G; S. 228. Anm. 1, Z. 5 v. u. l. veröffentlicht hat. Eine davon, nur besser bei C. copirt, findet sich in W.'s Reisen .... no. I. S. 261, Inschr. 31, Z. 5 l. צרהמו.

Einige bemerkungen über die dreisprachige Sardische inschrift.

An den Herrn Herausgeber der Ztschr. d. DMG.

Als ich in der Hannoverischen Versammlung am 28ten Sept. d. j. die reihe der vorträge mit einem über das verhältniss der Biblischen Philologie zur Morgenländischen eröffnet hatte, baten Sie mich sofort diesen vortrag niedergeschrieben zur veröffentlichung im nächsten hefte der zeitschrift einzusenden. Damals zwar sagte ich Ihnen dieses zu: da ich jedoch bei näherer betrachtung finde dass der wesentliche inhalt jenes vortrages in dem neuen Jahrbuche der Biblischen wissenschaft wiederkehren muss welches diesen winter erscheinen soll, so haben Sie wohl die güte mich meines versprechens zu entbinden.

Dagegen löse ich hier mein versprechen in bezug auf einige bemerkungen über die dreisprachige Sardische inschrift. Sie wissen wie ich bei jenem vortrage mit diesen bemerkungen begann zu welchen mir erst den tag vorher die veranlassung gegeben war, und wie ich dann mit einer passenden wendung zu dem schon früher angekündigten hauptvortrage überging. Doch bitte ich diese bemerkungen hier so erscheinen lassen zu dürfen wie ich sie jezt auch in einem nachtrage zu meiner Abhandlung über die grosse Karthagische inschrift drucken liess. Da dieser nachtrag vielleicht nicht in die hände aller besitzer jener abhandlung gelangt, so ist es ihnen wohl lieb ihn in dieser zeitschrift zu lesen.

Göttingen den 23 Oct. 1864. **Ewald.**

— Zu einer weiteren nachschrift veranlasst mich der bei der Hannoverschen Philologenversammlung vom herbste dieses jahres eingereichte aufsaz Fr. Ritschl's und Joh. Gildemeister's über die dreisprachige Sardische inschrift, welcher auch im Rheinischen Museum für Philologie erscheint. Nach dem ersten der von mir s. 53 aus dem *C. I. G.* angeführten beispiele [1]) ist der ausdruck *κατὰ πρόςταγμα* allerdings auf einen göttlichen befehl zu beziehen welchen Kleon nach dem bekannten heidnischen aberglau-

---

1) dass die beiden andern dort erwähnten von anderer art seien, habe ich an jener stelle bereits deutlich genug zu verstehen gegeben; warum sie aber dort angeführt wurden ist ebenso leicht deutlich.

ben [1]) in seiner Enkômésis empfangen zu haben meinte. Steht dieses fest, so muss man sich entschliessen die lezten worte des Phönikischen theiles der inschrift só zu lesen: שמע קלא רפיא בשת ש' *Er* (der gott) *hörte seine stimme ihn heilend. Im jahre der Suffeten* u. s. w. Das wort רפיא ist dann רְפָיא auszusprechen, als *perf. Qal* mit dem Suffixe: diese wortbildung ist zwar weit mehr Aramäisch als Hebräisch; aber eine solche erscheinung trifft sehr richtig mit alle dem überein was ich längst über das verhältniss des Phönikischen zum Hebräischen lehrte; und ihr entspricht in diesem besondern falle sogar im Hebräischen selbst fast gänzlich eine mehr mundartige und dichterische abweichung [2]). Sazverbindungen aber wie *er hörte seine stimme heilte ihn* (d. i. ihn heilend) sind zwar ebenfalls mehr Aramäisch als Hebräisch [3]): allein auch das ist eher eine empfehlung dieses verständnisses der worte. Inderthat liegt die redensart שמע קלא רפיא wodurch sich auch der sinn der folgenden worte bestimmt, nach der bekannten weise der Phönikischen dankinschriften so nahe dass sie sich von selbst ergibt sobald man den oben erwähnten Griechischen ausdruck richtig bezieht. Die doppelte lücke welche die inschrift im Phönikischen hier hat, darf das richtige verständniss ebenso wenig aufhalten wie die in gerade dieser inschrift auffallende gestalt des ש in dem worte בשת *im jahre* . . . . .

Gegen die oben s. 52 angenommene bedeutung eines wortes wie מאזב lässt sich nur das éine sagen dass um den begriff von *salzsiedern* zu geben es hinreichen würde ihm מֶלַח anzufügen, nicht aber ein wort der längeren und bestimmteren bildung מְמֻלַּחַת hier ebenso leicht passend wäre. Wollte man jedoch von der anderen seite annehmen worte wie אש בממלחת könnten dem Griechischen ausdrucke ὁ ἐπὶ τῶν ἁλῶν ganz entsprechen, so würde dies dem Semitischen sprachgebrauche widerstreben. Kann nämlich dieser Griechische ausdruck nichts als den *aufseher der salzwerke* bedeuten, so müsste der im Semitischen nicht durch אש בם' sondern nothwendig durch אֲשֶׁר עַל מ' bezeichnet seyn [4]). Die Phönikische redensart *der* oder *die an den salzwerken* (d. h. die theilnehmer an ihnen) kann demnach nicht eine wörtliche übersezung der Griechischen bezeichnung Kleon's seyn, sondern nur den Lateinischen worten *salarii soc.* entsprechen. Hieraus folgt aber weiter dass das vorige יְחַסְנָם in einem solchen zusammenhange kaum etwas anderes aussagen kann als *ihr* nämlich *der theilnehmer an den salzwerken*

1) vgl. über diesen die *Alterthümer* s. 298 ff.

2) nach dem *LB.* s. 252 *b*.

3) *LB.* s. 285 *b*. 349 *a*.

4) man darf sich nicht darauf berufen dass מָשַׁל und andre thatwörter des herrschens mit בְּ־ sich verbinden könne: diese verbindung hat einen andern grund.

genosse, was bei uns fast nichts anderes ist als *der genosse der theilnehmer an den salzwerken*, nach einer wortverbindung welche wiederum mehr Aramäisch als Hebräisch ist [1]), die sich uns aber nach dem oben bemerkten dadurch leicht um desto mehr empfehlen kann. Sollte nun die abkürzung *s.* hinter *soc.* wirklich nur *servus* bedeuten können, so müsste man bei dem Phönikischen יְחֻסַּג einen ähnlichen sinn suchen: allein ich vermisse den beweis warum es hinter *soc.* (d. i. *sociorum* oder *societatis*) nicht *sodalis* bedeuten könne. Kleon konnte als aufseher über diese salzwerke ein reicher sklave der gesellschaft, er konnte aber auch ein gesellschaftstheilnehmer seyn; und letzteres ist die sache geschichtlich betrachtet auch ansich viel wahrscheinlicher.

Ich habe längst gezeigt [2]) dass die Phöniken die bildung solcher gesellschaften zum besseren betriebe der gewerbe und des handels liebten; und schon der gebrauch des Phönikischen in unserer inschrift beweist dass bei diesen Sardischen salzwerken am nächsten nur Phöniken beschäftigt waren. Auch der heilgott dem der dank der inschrift gilt, war deutlich ein Phönikischer. So erhebt sich von selbst die frage ob nicht auch Kleon troz seines Griechischen namens ein Punier von geburt und bildung war; und wir würden daran garnicht zweifeln wenn Griechische sprache in Sardinien geblühet hätte und wir auch sonst viele Griechische inschriften von dort besässen. Da beides nicht der fall ist, so wird man den Griechischen theil der inschrift immer am wahrscheinlichsten davon ableiten dass Kleon selbst ein Grieche war.

---

1) vgl. *LB.* §. 309*c*.

2) schon 1836 in der erklärung von Ijob 40, 30.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ein chinesisch-tatarischer Originalbrief,

übersetzt und mit Anmerkungen begleitet

von

H. Vámbéry.

عقیدت کونکل کوروشکلی ارضولوق (ارزولوق) سوزلشکلی مونکلوغ عاجز اهله‌لاری دین

کوب دین کوب دعای سلام معروض اولکه اوزلاری بو یردین کتکلی بو یوزیکه بر قطیم خط کیلمادی انینك بو یوزیکه تنچ لیق اوجورینی انکلایالمادوق بیز مو اوزلارینینك دعالاری نینك برکاتیدین بیزلار موندا جونك کیچیك اولوغ اوشاق همه‌لاریمیز تنچ امان دور میز سیزلار دین بولك هیچ اندیشه‌میز یوق یاقوب (یعقوب) اخوند فرزندلاریدین زبیده خان فرزندلاریدین داداسی یوسف جان بای غه اوچ سفر خط ایباردیك برغنه اوجوری کلمادی بر قوتنا داری صابر اخونددین ایباریب ایردیك بر خط برله شول امانت نینك تیکان تیکمان نیننك بر اوجورینی بیردورسه‌لار دیب شو اوجوریدین محبت نامه ارسال قلندی

بارجه عالم شاد بر سری
یالغوز منکا غم بر سری
السمه شاخی ایریلیب
شفتولی شاخی قایریلیب
مشکل عرضم ای کوهم تاق
جهان ایچره بو دور مشتاق

کیچه کوندوز طلب اولدور خدادین
اوشول یاریم بیله بر یرده بولساق
حق تعالی صاقلاسون
اندا سینی موندا مینی
طاقتم یوقدور مینینک
سین سیز بو یرده تورغالی

Uebersetzung.

Von deiner treu ergebenen, nach Wiedersehen sich sehnenden, um (vertrauliche) Unterredung besorgten, schwachen Gemahlin viele Grüsse und Segen.

Wisse, dass wir seit deiner Abreise kein einziges Schreiben von dir bekommen haben und daher ohne jegliche Nachricht von deinem Wohlbefinden sind. Was uns betrifft, so sind wir, Klein und Gross, Jung und Alt, durch deine segensreichen Gebete bei bester Gesundheit und haben ausser dir gar keinen Kummer. Dein Sohn Jakub Achond und Tochter Zobeide Chan haben ihrem Vater Jusufǵan Baj schon drei Briefe geschrieben, auf keinen derselben aber ist Antwort eingegangen. Eine Schachtel Medicin hatten wir dir in Begleitung eines Schreibens durch Sabir Akhond zugesandt, nebst dem Auftrage, dass er dich zum Schreiben auffordere, ob die Sendung denn wirklich angelangt sei.

Die ganze Welt hat Freud' zum Theil,
Nur ich allein hab' Leid zum Theil.
Des Apfelbaumes Zweige trennten sich,
Des Pfirsichbaumes Zweige betrübten sich.
Meine grosse Bitte, o du mein Edelstein-Berg,
Ist auf dieser Welt nur, ach Ersehnter,
Tag und Nacht erbitte ich nur das von Gott:
Könnte ich doch nur mit meinem Theuern an einem Orte zusammen sein.
Möge Gott behüten
Dich dort, mich hier.
Ich habe keine Kraft mehr
Ohne dich hier zu bleiben.

Anmerkungen.

Dieses Schreiben, das ich einem jener Derwische abnahm, die mich von Teheran nach Samarkand begleiteten, ist eine Probe der chinesisch-tatarischen Mundart aus der Umgegend von Aksu. Obwohl von einer Frau an ihren nach Mekka pilgernden Mann gerichtet, weicht es doch sehr von der Umgangssprache ab, die ich aus dem Munde meiner chinesisch-tatarischen Reisegefährten erlernte. Denn so weit der Islam seinen Nationalität ertödtenden Einfluss unter den türkischen Völkerschaften erstreckt, von dem Ufer des Adriatischen Meeres bis noch Komul, überall finden wir jene falsche Schaam sich nament-

lich im Schreiben des „groben Türkisch“, — kaba türkće, wie es die Osmanen, oder jogum türk, wie es die Özbegen nennen, — zu bedienen, und die starke Neigung zu den arabisch-persischen Floskeln. Reines Türkisch habe ich nur bei den Kipćaken und jenen Kirgizen gefunden, die, von den Hauptstädten Mittelasiens und deren socialem Einflusse entfernter lebend, ausser Stande sind, durch einen Molla oder Imam aus Bochara und Chiva mit dem Islam fremde Sprachelemente bei sich einzuführen. Obwohl also nicht ganz rein türkisch, mag gegenwärtiges Briefchen doch für den Freund türkischer Sprachen nicht ohne Interesse sein, da es sowohl in den Worten als in den Sprachformen viele Charakterzüge des am weitesten nach Osten gesprochenen türkischen Dialectes enthält. Die Volkssprache in Aksu, Choten und Ili ist rauher und daher auch reiner, und das von den Einwohnern der letztgenannten Stadt gesprochene Zwitteridiom ist die eigentliche Brücke vom Türkischen zum Mongolischen. In jenen Gegenden ist überhaupt der Schlüssel zum innersten Wesen der turanischen Sprachen zu finden, und nur einiger dort anzustellender gründlicher Forschungen bedarf es, um die etymologische Verbindung festzustellen, die zwischen dem Chinesischen, Mongolischen und Türkischen in demselben Grade stattfindet, wie zwischen den iranischen Sprachen, deren wechselseitiges Verhältniss jetzt von Tag zu Tag in helleres Licht tritt.

Ueber diesen Gegenstand ist noch viel zu sagen; wir werden hoffentlich oft auf denselben zurückkommen. Einstweilen sei es uns vergönnt, den Lesern dieser Zeitschrift den türkischen Theil des vorstehenden Briefchens zu analysiren. Ausser mehreren Briefen in der genannten Mundart habe ich gegen 20 grössere Werke, zum Theil der Volkspoesie Mittelasiens angehörig, als Beute von meiner abenteuerlichen Reise zurückgebracht. Die willkommenste Nachricht für die Turkologen wird aber die sein, dass es mir gelungen ist, 3 verschiedene, von orientalischen Gelehrten zusammengestellte Wörterbücher der ćagataischen Sprache aufzufinden, deren zu hoffende Veröffentlichung den möglichst vollständigen Wortschatz jener türkischen Mundart erschliessen wird, auf deren Studium Klaproth, Davids, Jaubert, Quatremère und Kazembeg so nachdrücklich hingewiesen haben.

عقيدت كونكل Akidet Göngül, festen, treuen Herzens. Göngül [1]), auch göngür, Herz, nur im geistigen Sinne; daher, wie im Ungarischen gyönyör, Lust, Wille; so im Osmanischen gönüllü, Freiwilliger; gönülün nasyl isterse, wie es dir behagt, beliebt.

كوروشكلى Görüšgeli, einander zu sehen. Die Suffixe كلى geli oder غالى galy bilden im Ćagataischen eine Gerundialform, aus der das türkisch-osmanische aly, eli, seit (z. B. görüšeli, seit wir einander sahen) durch Wegwerfung des Gaumenlautes entstanden ist [2]).

---

1) Der gesperrt gedruckte Theil des Wortes ist die Wurzel.

2) Je weiter nach Osten, desto stärker wird der Gebrauch der Kehl- und Gaumenlaute. Das Türkische von Constantinopel klingt neben dem Türkischen von Chokand und Kašgar wie Italienisch; und so lautet auch das Koränlesen der Osmanly neben dem Kiraat der östlichern Muselmanen nichts weniger als arabisch.

ارضولوق arzuluk, sehnsuchtsvoll, von ارضو (richtig geschrieben آرزو) und dem Adjectivsuffix luk, osm. lu. Durch dasselbe luk, lyk, werden aber auch Hauptwörter gebildet, z. B. agyz-lyk, Mundvorrath, turkomanisch azlyk, ungarisch ázalék, osman. azyk.

سوزلشكلى sözlešgeli, nach derselben Form wie كوروشكلى. Söz, Wort, und sözlemek, reden, osman. söilemek, verhalten sich so zu einander, wie das ungarische szó, Wort, und szólni, reden.

مونكلوغ mungluk, betrübt, besorgt, von mung, Sorge, Mühseligkeit; ungar. munka, Arbeit.

كوب köb, viel, ungarisch több, mehr (Comparativ von sok [spr. schok], türkisch tschok, viel), كوبلدين كوب, sehr viel. Im Osmanischen ist nur selten, im Azerbajdschanischen aber häufiger das tschokdan tschok gebräuchlich.

اوزلارى özleri, sie selbst = Sie, in höflicher Rede. Öz ist im Osmanischen nur als Gegensatz von üvej, Stief-, fremd, gebräuchlich; sonst wird kendi gebraucht.

كتكلى gitkeli, oder auch kitkeli, seit dem Gehen, wo die Partikel geli ganz wie das osmanische eli gebraucht ist.

بو يوزيكه bu jüzige, hierher. Die Wurzel jüz, Gesicht, Aussenseite, Oberfläche, — wie in يريوزى, Erdoberfläche, pers. روى زمين — finden wir auch in jüzmek, schwimmen = auf der Oberfläche (des Wassers) sein, jüzmek, die Haut abziehen, schinden. Auf dieselbe Weise ist das ungarische uszni, schwimmen, und nyúzni, schinden, entstanden, worin usz und nyúz mit jüz nächst verwandt sind.

قطيم katim, Rolle, Falte. Das Zeitwort katmak wird im Osmanischen für falten, zusammenlegen, übereinanderlegen gebraucht; im Ćagataischen bedeutet kat ausserdem Fach, Schanze, und hiervon katagan, Verbot, Verhinderung. Im Ungarischen gát, Barrière, Hinderniss, und gátolni, hindern.

انينك aning oder aniuk, dessen, ungar. annak, osman. anyn.

تنج ليق tinǵ lik, Ruhe, Stille. Die Wurzel des Wortes tinǵ oder tenǵ, ungar. csend (spr. tschend), osman. dinǵ, rüstig, ist in dinmek, tinmek, ausruhen, zu suchen. Dinǵ verhält sich so zu dinmek, wie das deutsche rasten zu rüstig. Im gewöhnlichen Leben wird tinǵ in der chinesischen Tatarei für Wohlbefinden gebraucht, z. B. aman tinǵ turdunguz mu, wie befinden Sie sich?

اوجور uǵur, Antwort, Nachricht. Die Abstammung ist mir unbekannt; vielleicht ist es mit dem özbegischen üǵe, mongolischen üge und ungarischen ige, Wort, verwandt.

انكلايالمادوق anglajalmaduk, wir konnten nicht vernehmen, nicht hören. Im Osttürkischen bedeutet anglamak hören, im Osmanischen anlamak verstehen. Jal oder al ist die primitive Form des osmanischen ja oder a, je

oder e, welches in dem sogenannten Unmöglichkeits-Verbum dem Begriff des Könnens, Vermögens ausdrückt.

مو mu, zugleich, auch; nicht die Fragpartikel mu.

موندا munda, hier, osman. bunda.

جونك ǵong, gross, ein chinesisches Wort.

كيچيك kičik, ungarisch kicsiny (spr. kitschinj), klein. Köčük heisst in Mittelasien ein junger Hund, im Kipčakischen kučak; im Ungarischen kutya der Hund.

اولوغ اوشاق ulug ušak, gross und klein, auch alt und jung. Turkomanisch ulugkan, gross. Ušak, nächstverwandt mit dem in Mittelasien gebräuchlichen ušaltmak, klein machen, zerstückeln, bedeutet im Osmanischen Junge, Bursch, Diener; die Schreibart عشاق, als wenn es vom arabischen عاشق der Plural wäre, ist daher falsch.

همه‌لاريميز hemelarimiz, osman. hepimiz, wir alle.

بيزلار bizlar, wir, osman. biz, — jenes mit redundirender Pluralendung, dieses ohne dieselbe, während im Ungarischen mi und mik, wir, ti und tik, ihr, neben einander gebraucht werden.

دورميز dur miz, wir sind. Das sein wird in der chinesischen Tatarei auf bestimmtere und unbestimmtere Weise ausgedrückt, z. B.

Bestimmt.	Unbestimmt.
An einem Ort sein.	Im Allgemeinen sein.
bar men	dur men
bar sin	dur sin
bar dir	dur dir
bar mizlar	dur mizlar
bar sizlar	dur sizlar
bar dirlar.	dur dirlar.

بولك bölek, ausgenommen. Die Wurzel böl bildet im Tatarischen bölmek, absondern, im Ungarischen válni, scheiden, im Osman. bölmek, theilen.

آخوند Achond, ein Titel, in der chinesischen Tatarei dem Worte Herr gleichbedeutend, wird in Persien nur der Priesterklasse und den Gelehrten gegeben. Dem Ursprunge nach scheint es mir halb türkisch halb persisch, zusammengezogen aus aga chonde, belesener Herr [1]).

دادا dada, Vater, im Ungarischen tata. Im Anatolischen und Azerbajdschanischen bedeutet dada Grossvater, osman. dede.

---

1) Die ursprüngliche Bedeutung von Achond wie von Aga (finn. Uko, der Alte, Aka, die Alte) scheint die des pers. پير, des arab. شيخ zu seyn; s. *Neumann* in dieser Zeitschrift Bd. I, S. 218 Anm. 2, *Mordtmann* Bd. XVI, S. 54 Z. 1 ff. Im ältern Osmanischen kommt noch Achy أخى als Ehrentitel von Gelehrten vor, z. B. Catal. libb. mss. bibl. Sen. Lips. pag. 378 Anm. 1.
Fl.

باى baj, osman. bey, in Bochara und in Chiva bi, Herr, vornehmer Mann. Bay, bey, bi, sind Variationen von basch, besch, Haupt. Im Ungarischen heisst noch heute fej, fö, Haupt.

ايبارديك iberdik, wir haben geschickt. Ibermek, auch ivermek, ist aus dem primitiven ilbermek, laufen lassen, entstanden [1]). Bermek oder wirmek wird im Tatarischen sowohl wie im Osmanischen im Tone der Aufforderung gebraucht, z. B. jazy wer, schreibe einmal, schreibe doch! gide wer, so gehe doch!

أيباريب ايرديك ibarib irdik, wir hatten geschickt. Irdik ist gleich dem osmanischen idik.

تيككان تيككمان tegen tegmen, osmanisch دكين دكمين dejen dejmejen, ob es anlangte oder nicht, eine Participialform, die in allen türkischen Mundarten gebräuchlich ist.

بارجه barća, alle, auch bary und baryn.

يالغوز jalguz, nur, allein; osman. jalynyz, allein. Wurzel jal, die immer den Begriff von Verlassenheit, Oede und Armuth ausdrückt, ist zu finden im Ćagataischen jalgan falsch, grundlos, nackt, arm, im Osmanischen jalan falsch, jalyn, nackt.

الما شاخى alma schachy, Apfelbaumzweig, ist nur in der Schriftsprache gebräuchlich. In der Umgangssprache heisst Zweig und Stock agać, welches Wort im Osmanischen für Baum (pars pro toto) gebraucht wird. Im Ungarischen heisst der Zweig ág.

قايرماق kajyrmak, sich bekümmern, betrüben.

تورغالى turgaly, zu stehen, zu bleiben, dieselbe Form wie görüsgeli und sözlesgeli.

Etymologisches.

Von

G. Garrez in Paris.

M. Bollensen (Ztschr. XVIII, 834) rattache les deux mots pâlis jhârjanti et ujjhâna (Dhammap. st. 155 et 253) à la rac. sanskr. xâ = xi, xinoti „schwinden, vergehen". D'un autre côté les auteurs du dict. de Pétersb. s'appuyant sur le sens des dérivés de cette racine xâ, dont le simple est inusité en sanskr., concluent qu'elle doit signifier non pas „schwinden, vergehen", mais „brennen, sengen". Cette dernière signification est précisément celle du verbe pâli jhâ, jhâyati, comme le prouvent plusieurs passages du comment. du Dhammapad., qui donnent les formes suivantes: jhâyante (loc. part. p. 175); jhâyati (pp. 176, 177); jhâyitvâ, jhâyissati, jhâyamâne, jhâyimsu (177); jhâpetvâ (pp. 94, 95, 195); ava-jhâyanti (p. 322

---

1) Auch das ćagataische kildirmek, osman. göndürmek, ungar. küldeni, schicken, ist eher als eine caussative Form von kilmek, gelmek anzusehen.

dans le comment. de la str. 155); vi-jhâyiṁsu (p. 89 ils s'éteignirent, d'où probablement l'hindoust. bujhnâ, bujhânâ); en fin le substantif jhâma (p. 299). — Dans le Dhâtumanjusa (ed. Clough p. 20) on ne trouve que jhap „he burns" = s. xap, qui n'a que le sens figuré de „sich kasteien" cf. tap. Il semble que le Pâli possède une forme châ intermédiaire entre xâ et jhâ, si toutefois le part. châta (Mahâv. VII, 23 „famished") est, comme je le pense, l'équivalent, avec un suff. plus régulier du sanskr. xâma.

Quant au changement de x en jh, M. Bollensen cite le part. prâkr. jhîṇa = xîṇa. D'après Vararuci VIII, 37, dans cette même rac. xi on substitue jhijja au th. sp. xîya. Kramadîçvara (règl. 129 dans Lassen Inst. Pr. App. p. 44) allègue en outre le part. pajjhario = praxarita. Cette altération de la racine xar donne une étymologie pour les deux mots Sanskr. jharî et nirjjhara, chûte d'eau, et explique le part. jharant dont on trouve deux exemples (v. dict. Pétersb.).

Le mot ujjhâna „vituperatio" pourrait à la rigueur appartenir à jhâ, brûler cf. inurere notam etc. Cependant jhâ dans ce sens est toujours neutre, et le causal seul a la signif. active. On attendrait donc plutôt ujjhâpaṇa, et de même ujjhâpetvâ a. l. de ujjhâyitvâ (Dhammap. comm. p. 300 l. 17). Il paraît donc préférable de rapporter, avec M. Fausböll, ujjhâ „vituperare, contemnere" au sanskr. ava-dhyâ qui a le même sens. Le changement de ava en u n'est pas sans exemple cf. udâna. Celui de *o* (= ava) en *u* est fréquent surtout devant une double consonne (v. Fausb. l. c. p. 268).

Aus einem Briefe des Herrn A. Wylie, Missionar in China, an Se. Excellenz Herrn Geheime Rath von der Gabelentz.

Hankow. 6. July 1864.

— — I am much pleased to see that your work on the Manchoo is progressing favourably. A new world is now opened up to us in regard to that language in China. Had I known you wished to obtain any books on the language, nothing would have been easier than for me to procure them when I was in Peking. There are none to be had in Shanghae; but I have a correspondence with friends in Peking, and can very easily procure you anything you wish. The Manchu gisun-i buleku bitkhe Mirror of the Manchu-language in Chinese and Manchu can always be had. The original edition, of which I have a copy, entirely in Manchu, can also sometimes be got. I was offered an edition of the same in Manchu and Mongol when in Peking; but as I had it already, I did not purchase it. There is also an edition in Chinese, Manchu and Mongol, but I could not procure a copy of it then. I saw one copy in Chinese, Manchu, Mongol and Tibetan, but it was very indistinctly printed and very dear, so I did not purchase it. The five Classics may be got in Manchu and Chinese, but the Chun tsew is rare and expensive. I think I had to pay 8 or 9 Mexican dollars for a copy. The others are a trifle, perhaps 5 or 6 dollars altogether, or less. Most of the Mongol and

Tibetan books used throughout Mongolia are printed in the imperial city at Peking. One establishment there has the monopoly, and they are not sold in the same quarter of the city where most of the book-shops are found. —

Coming through a pass between the Great Wall and Peking, in an old archway, I met with a long inscription in six languages, one of which in the Newchih. As it was frosty weather, it was very difficult to take an impression of it, but I managed to get half of it, in 4 languages: Chinese, Ouigour, Bashpa-Mongol, and Newchih. Although the stones are in a very dilapidated condition, I have ascertained undoubtedly the phonetic value of about a score of the Newchih characters. But as I have asked Mr. Edkins to send some men up to take a complete impression of the whole, I must wait till I get that, before I say much about it. If we can get some photography of it taken at Shanghae, I will send you one. —

Aus einem Briefe des Herrn Prof. M. Haug an Prof. Brockhaus.

Poona den 27. October 1864

— — Kürzlich hatte ich die beiden Zertoschti Medresas (Parsische Priesterschulen), die unter der Leitung der Parsengemeinde (nicht der Regierung) stehen, zu examiniren. Die Parsen hatten mich dazu aufgefordert. In der sogenannten Sir Jamsetji Jejeebhoy Zertoshti Medresa, die vor $1\frac{1}{2}$ Jahren gegründet wurde, und 11 Zöglinge zählt, wird Zend, Pehlewi, Sanskrit, Persisch und Englisch gelehrt. Ich hatte in allen fünf Sprachen (zugleich mit 2 Parsen zu examiniren. Das Resultat war viel günstiger, als ich erwartete. Die jungen Priester lernen jetzt die Zendgrammatik nach dem europäischen System. Ein junger Parse hat eine Zendgrammatik (nach meinem Outline) herausgegeben. Die talentvollern Leute nehmen keine Erklärung an, die sich nicht auf wissenschaftlichem Wege begründen lässt. (Gegen Spiegel's Uebersetzung sind kürzlich eine Reihe Artikel im Rast Goftar (einem Guzeratiblatte) von einem Parsen erschienen.) Pehlewi kannten die Zöglinge recht gut. Ich schicke Ihnen unter Kreuzband die Fragen über Zend und Pehlewi (in Guzerati), die ich aufsetzte, und die jedem Schüler eingehändigt wurden [1]). Sie werden darin ein kleines Stück aus dem Arda-Viràf Nâmeh finden, das höchst interessant und wichtig ist. Der Zeitraum zwischen Alexander und Zoroaster ist darin nur auf 300 Jahre angegeben. Es ist nämlich gesagt, dass die Lehre Zoroasters 300 Jahre lang, nachdem sie eingeführt war, in ihrer Reinheit geblieben sei. Dann habe der Teufel Alexander nach Iran geführt u. s. w. Am Ende ist eine höchst merkwürdige Notiz über eine alte Copie des Zendawesta, die mit Goldtinte auf präparirte Kuhhäute geschrieben, und in Persepolis in der Bibliothek niedergelgt war, wo sie von Alexander verbrannt wurde. Da diese Notiz höchst wichtig und, so viel ich weiss, in Europa gar nicht bekannt

---

1) Ich habe beide Placate; sie sind in folio und in Guzerati-Sprache abgefasst. Brockhaus.

ist (sie ist **nicht** im Pope'schen Arda-Virâf), so umschreibe ich die letzten Zeilen für Sie zur Veröffentlichung (es ist der Text der 2ten Frage im Pehlewi-examen): o u danman dîn ğahûn hamak apistak u zand maam tûna pusthâ-i vîrâstak i pavan masi zahaba nipistak andar Stakhr Pâpakân pavan kerita nipist anâtûnt yekavvimûnet[1]) u varman patyârak i sharê bakht i Aharmanak i darvand i ganak kantar Alaksa(n)dar arumâik moğarâik mâneshn maam ğaitigûnat u bena sokht d. i. Und der Glaube (die Religionsbücher) war, als der ganze Avesta und Zend, auf zubereitete Kuhhäute mit Goldtinte geschrieben, in dem Persepolis Babeks in der Bibliothek niedergelegt. Aber der böse Widersacher Ahriman, der Gottlose, der Uebelthäter, brachte Alexander den Abendländer, den Moğarâik her, seinen Aufenthalt da zu nehmen, und er verbrannte (sie, die Bücher der Bibliothek).

Diese Stelle, die gewiss viel älter als die Eroberung Persiens durch die Mohammedaner ist, wirft ein ganz neues Licht auf die Sage, dass Alexander die heiligen Bücher der Parsen verbrannt habe. Es ist hier nur **eine** Copie erwähnt, die in Persepolis in der königlichen Bibliothek niedergelegt war. Da wir aus griechischen Schriftstellern wissen, dass Alexander den Palast zu Persepolis, der ebenfalls erwähnt wird, wirklich verbrannte, so ist nicht länger zu bezweifeln, dass die vollständigste und werthvollste Copie der Zoroastrischen Schriften zufällig beim grosse Brande zu Grunde ging. Was Moğarâik heisst, lässt sich schwer sagen. Die Desturs erklären es als „Mörder", da sie es mit merenchenidar zusammenbringen, was aber gar nicht möglich ist. Es ist ein Name, und dürfte vielleicht eine Verketzerung von Macedon sein. Höchst merkwürdig ist der Name für Dinte, masi, das wir auch im Sanskrit finden. Die Desturs lesen das Wort me, Wasser; ich halte aber diess nicht für richtig; sie geben den Worten indess ganz dieselbe Bedeutung, wie ich. kerita nipist sagen sie, sei der Pehlewiname für daftar-khânah Bibliothek, was ganz richtig ist, da auf andere Weise durchaus kein Sinn herauszubringen ist.

Als ich kürzlich in Bombay war, wurde ich von den Parsen aufgefordert eine lecture über ihre Religion zu geben. Ich wählte die schöne Rede Zoroasters Yasna 45. Gegen 300 Parsen kamen. Jeder zahlte für ein ticket 5 Rupieen. Die Summe, die diese **einzige** lecture einbrachte, war 900 Thaler. Ich übermachte die ganze Summe der Zertoshti Medresa, um den besten Zend- und Pehlewischülern Preise davon zu geben. Man will ein Haugstipendium gründen; diess ist, der Anfang. Weitere lectures werden folgen. Die Parsen schenken mir das grösste Vertrauen. Es ist wirklich merkwürdig, aber buchstäblich war, dass ich, wenn auch nicht dem Namen nach, doch de facto die Stelle eines geistigen Oberhaupts der indischen Parsengemeinde einnehme. Als ich meine lecture in Bombay beendigt hatte, erhob sich der dortige Oberpriester und dankte mir dafür.

---

1) Die folgenden Worte von „u varman" an sind nicht in dem gedruckten Stücke; ich setze sie aber der Vollständigkeit wegen aus meinem alten Manuscripte her.

Sprachliche Notizen

zu Jahrgang XVIII d. Zeitschr. d. D. M. G.

Im Eingange seiner Untersuchung über die Bedeutung des Ausdruckes „vor Gott erscheinen" in den Gesetzen u. s. w. S. 309 ff. sucht Hr. Prof. Graf die Annahme zu begründen, dass die gewöhnliche Deutung, welche das Wort אֱלֹהִים in den Exodusstellen 21, 6. 22, 7. 8 als Bezeichnung für die Richter erfahren habe, weder durch den Sinn nothwendig gefordert werde, noch durch anderweitige Belegstellen genügend gesichert sei. Der Beweis aus Ps. 82, wo das Wort in dieser Bedeutung vorkommen soll, sei mangelhaft, weil an der betreffenden Stelle selbst die Bedeutung „Richter" so wenig feststehe, dass man sich zur Beglaubigung dafür wieder auf die Exodusstellen berufe und sich somit in einem vollständigen Cirkel befinde. Eine Stelle scheint hier dem Hrn. Vf. entgangen zu sein, welche darum weit entscheidender und beweiskräftiger als die citirte Psalmenstelle sein dürfte, weil dort schon der natürliche Zusammenhang auf die Bedeutung „Richter" zu führen scheint. 1 Sam. 2, 25 sucht der Priester ʿEli seinen Kindern die schweren Folgen ihrer Vergehungen klar zu machen und hebt zu diesem Zwecke besonders den Unterschied zwischen der Versündigung gegen Gott und der Vergehung gegen Menschen hervor אִם יֶחֱטָא אִישׁ לְאִישׁ וּפִלְלוֹ אֱלֹ' „Sündigt ein Mann gegen den andern, so schlichtet es der Richter, wenn aber gegen Gott Einer sündigt, wer möchte sich ihm (Gott) zum Schiedsrichter aufwerfen". Dass das Hithp. הִתְפַּלֵּל an dieser Stelle nicht wie sonst von dem Beten und der Fürbitte zu verstehen, sondern in der angedeuteten Weise auf פִּלֵּל zurückzuführen sei, erhellt einerseits aus dem parallelen וּפִלְלוֹ, dann aber auch aus der Construction mit לְ; das „für" wird nämlich bei הִתְפַּלֵּל wohl durch בְּעַד und durch עַל, aber nie durch ל ausgedrückt, welches vielmehr zur Bezeichnung der Person oder der Gottheit hinzutritt, an welche sich das Gebet richtet (vgl. Dan. 9, 4). Was nun aber das Wort Elohim betrifft, so kann dieses hier schwerlich auf Gott bezogen werden, da in solchem Falle für den Wechsel der Gottesnamen in ein und demselben Verse kein ausreichender Grund vorhanden wäre. Wenn ausserdem der Vf. die Stelle Ps. 82 als Beleg für die fragliche Bedeutung des Wortes Elohim darum zurückweist, weil der Gebrauch eines Wortes in dichterischer Schilderung oder gar in sarkastischer Weise für die Prosa nichts entscheiden könne, so dürfte auch insofern die citirte Prosastelle 1 Sam. 2, 25, bei welcher an einen solchen Sarkasmus doch gewiss nicht gedacht werden kann, eine sichere Gewähr für jene Bedeutung des Wortes bieten.

S. 655 wird von Geiger das chald. כסיס wie auch das syr. ܟܣܝܣܐ, krank, auf das griechische Wort ἀσθενής oder ἀσθενήσας zurückgeführt und vermuthet, es sei das aramäische כסס aus einer „Verkürzung" des griechischen ἀσθ. entstanden. Schon die unverkennbare Schwierigkeit, dass bei der Herübernahme des Wortes aus dem Griechischen die Form ἀσθενής so arg verstümmelt worden sei, dass von dem ganzen wurzelhaften Bestand des Wortes nichts als das ν übrig blieb, kann gegen diese Annahme gerechtes Bedenken erregen. Ja, der blosse Wegfall des α von ἀσθ. könnte hier nicht in gleiche Linie mit der Aphärese des Anfangsvokals gesetzt werden, wie sie sonst bei der Auf-

nahme von griech. und lat. Fremdwörtern in das Syrische und Thalmudische nicht ungewöhnlich ist. Denn wie unbestritten auch diese Erscheinung von der Weglassung des Vokals oder Diphthongen am Anfang des Wortes feststehen mag, so lässt sie sich doch nur an solchen Beispielen nachweisen, wo der zu elidirende Vokal entweder zu dem Stamm des Wortes gehört oder — falls ein Compositum vorliegt — nur mit anderen Buchstaben zusammen ein Element der Zusammensetzung bildet und daher für Begriff und Bedeutung des Wortes nicht allein bestimmend ist. Ganz anders verhält es sich da, wo, wie dies bei Zusammensetzungen mit dem *α* privans der Fall ist, durch blosse Weglassung des Vokals der Sinn des Ganzen wesentlich verändert, in den meisten Fällen sogar in sein direktes Gegentheil verkehrt wird. Die fast launenhafte Willkür, mit welcher fremdsprachliches Gut bei der Aufnahme ins Aramäische behandelt worden, ist doch nicht ganz schrankenlos gewesen, und man blieb sich jedenfalls der etymologischen Bedeutung eines Wortes so weit bewusst, dass man nicht gerade den Theil desselben abstreifte, der die wesentlichste Modification des Begriffes in sich schloss. Der Anfangsvokal kann wegfallen in Wörtern wie פורסי = *ἔφορος*, Aufseher (Jebamoth 45 b). גפטית = *Αἴγυπτος* oder *Αἰγυπτιο(τί)*, (Megillah 18 a), גזוזטרא = *ἐξώστρα*, Balcon (Sabbath 96 a), מנטר = *ἀμυντήρ*, Schutzgewand, wie das jerusalem. Thargum zu Ex. 28, 31 für das hebr. מעיל hat [1]), דַף = *ἔδαφος*, Brett, Blatt (vgl. Sachs, Beiträge II S. 175). Das *α* privans dagegen wurde nicht aufgegeben in אסימון = *ἄσημον*, ungeprägtes Gold (Berachoth 47 b), אשמאי = *ἄσημος*, unberühmt, bedeutungslos (Kidduschin 32 b), אפרש, das Thargum des hebr. נצח = *ἄπειρος*, endlos; אגרטון = *ἄκρατον*, ungemischter Wein (Midr. R. zu Koheleth), אספליא = *ἀσφάλεια*, Sicherheit (Midr. R. zu Debarim sect. 7). Was nun besonders das in Rede stehende griech. *ἀσθενής* betrifft, so erscheint dieses ohne alle Verkürzung als אסטנים in der Mischnah (Berachoth 2, 6; Joma 3, 5), als אסתנים im Thargum zu Job 6, 7, und es wäre in der That seltsam, dass von demselben griech. Worte eine vollständige und eine verkürzte Form im Aramäischen nebeneinander bestehen sollten. נסס in der Bedeutung „krank sein" ist seinem Ursprunge nach allerdings nicht rein semitisch, sondern dem indo-europäischen Sprachstamm zuzuweisen; aber das Wort, welches uns in dem verkappten Fremdling entgegentritt, ist nicht, wie G. meint, *ἀσθενής*, schwach, sondern das Substantiv *νόσος*, Krankheit. Dass die substantivische Bildungsendung *ος* in dem Aramäischen diesen Charakter verliert und von der ganzen Form *νόσος* das Adjekt. נסים, das Ethp. אתנסים u. s. w. gebildet werden, fällt nicht auf und genügt es in dieser Beziehung an die analogen Beispiele zu erinnern, welche die Wörter פַּרְנֵס, versorgen, פַּיֵּס, zufrieden stellen, סַדֵּס, ordnen (von *πρόνοος*, *πεῖσις*, *τάξις*) für diesen sprachlichen Vorgang gewähren.

Frankfurt a. M. 30. August 1864. **Dr. J. Werner.**

---

1) Doch möchte ich diese beiden Wörter nicht mit aller Bestimmtheit identificiren, da möglicherweise dem מנטר das echt aram. נטר als Etymon zu Grunde liegen könnte.

Vermischtes.

Von

Prof. Fleischer.

1.

Erst vor Kurzem erfuhr ich durch *Delitzsch'* und *Becker's* „Saat auf Hoffnung, Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel", 2. Jahrg. 3. Heft (Weihnachten 1864), S. 47 ff., dass der am 4. Mai 1864 zu London verstorbene *Joseph Israel Benjamin*, von dem mir das in Bd. XVIII S. 329 ff. herausgegebene magrebinisch-arabische Gedicht zur Veröffentlichung mitgetheilt worden war, schon in seinem ersten Reisewerke: „Acht Jahre in Asien und Afrika von 1846 bis 1855" die Geschichte von dem Märtyrertode jener Suleika im J. 5591 (1831) mit allen Nebenumständen erzählt hat. Diese Erzählung ist in der genannten Zeitschrift, mit Beziehung auf unser Gedicht, wieder abgedruckt. Für eine Hinweisung auf dieselbe würde ich dem sel. Benjamin sehr dankbar gewesen seyn; sie hätte mir manche Mühe und wenigstens einen Fehlgriff erspart. „In Tansa, einer Stadt in Marocco, lebte ein Jude, Salomon Chatwil" — so beginnt die Erzählung. Hierdurch wird sofort jede Ungewissheit über die Bedeutung von עיר טאנזא in der Unterschrift des Gedichtes gehoben. Das Wort ist Eigenname der betreffenden Stadt, wie mich Dr. *Steinschneider* schon früher darauf aufmerksam machte, dass nach meiner eigenen Bemerkung a. a. O. S. 338 über die magrebinisch-jüdische Vertauschung des ج mit ز Tanza nichts anders seyn möge als das bekannte Ṭanǵa طنجة an der Strasse von Gibraltar, gewöhnlich Tanger genannt. In Verbindung also mit der schon Bd. XVIII, S. 632 Z. 1 u. 2, nachgelieferten Berichtigung ist zu übersetzen: von den Beisassen der Stadt Tanǵa. — Ueber בת שמחה ebendaselbst schrieb mir Dr. *Geiger* unter d. 5. Mai 1864: „Das בת שמחה würde man am natürlichsten als „Tochter des Simchah" übersetzen, denn Simchah ist ein üblicher jüdischer Mannesname; da jedoch der Vater schon früher genannt ist, so geht dies nicht an. Vielleicht muss es heissen בן שמחה, „Sohn Simchah's", welcher Simchah demnach der Grossvater des Mädchens gewesen wäre." Dr. *Steinschneider* dagegen unter d. 26. Oct. 1864: „Ob בת שמחה eine Variante von בת שלמן ist? Ich bin nicht sicher, dass Simḥa in Afrika als Frauenname vorkommt, wie noch jetzt in Mähren entsprechend „Freude". — In einer Anzeige meines Aufsatzes in seiner Hebräischen Bibliographie, 1864, S. 130 u. 131, bemerkt Steinschneider, שנלב״עה in der Ueberschrift scheine incorrect; בע״ה dürfte בעונותינו הרבים sein, oder vielleicht stecke hierin eine Jahrzahl; — יע״א sei nach Zunz, Z. G. 315, zu übersetzen.

2.

Prof. Dr. *Weil* bemerkt in einem Briefe an mich vom 20. Juni 1864, das mit „Sr. Hoheit" übersetzte لجدة in der Briefabschrift Bd. XVIII, S. 326 Z. 5, müsse offenbar لجهة heissen: zum Sultan Scherif hin.

3.

Die Schriftprobe aus dem Leidener Ġarîb al-ḥadîṯ, zu Bd. XVIII, S. 781 ff., enthält folgenden Text, mit Hinzufügung der fehlenden diakritischen Consonantenpunkte in unsern gewöhnlichen Drucklettern wiedergegeben:

وقال ابو عبيد فى حديث النبى عليه السلم الزبيرُ بن [1]) عمّتِي وحَوَارِيِّ [2]) من اُمتى قال حدثناه ابو معويه عن هشام بن عُروَه عن محمد بن المُنكَدر عن جابر بن عبد الله عن النبى [3]) ۞ قال ابو عبيد يُقال والله أعلم أن أصْلَ هذا انما كان بَدْؤه من الحَوَاريين اصحاب عيسى بن مريم وانما سُمّوا حَوَارِيّين لانهم كانوا يَغسِلون الثيابَ يُحَوِّرُونَها وهو التَّبْييضُ يُقالُ حَوَّرْتُ الشئَ بَيَّضتُه ومنه قيل امرَءةٌ حَوَارِيَّةٌ اذا كانت بيضاءَ قال الشاعرُ

فقُل لِلحَوَارِيَّاتِ يَبْكِينَ غيرَنا ولا يَبْكِنا اِلّا الكِلَابُ النَوَابِحُ

يفضل نسا البدو
على نسا الحضر

„Abû ʿUbaid sagt: Unter den Aussprüchen des Propheten, Heil über ihn! ist folgender: Al-Zubair ist der Sohn meiner Vatersschwester und mein ḥawârî von meiner Religionsgemeinde. — Er sagt: Ueberliefert hat uns ihn (diesen Ausspruch) Abû Muʿâwijah, von Hiŝâm bin ʿUrwah, von Muḥammad bin Al-Munkadir, von Ġâbir bin ʿAbdallâh, von dem Propheten. — Abû ʿUbaid sagt: Man giebt an — Gott aber weiss es am besten — dass der Ursprung dieses Ausdruckes folgender ist: er sei zuerst gebraucht worden von den ḥawârîjîn (Aposteln), den Jüngern Jesu des Sohnes der Maria, und ḥawârîjîn seien sie

---

1) Nach späterer Rechtschreibung müsste hier اِبن stehen. Ebenso weiterhin in عيسى بن مريم. — 2) Der Abschreiber selbst oder ein Anderer hat das Fatḥa über dem ىَ durch einen Querstrich getilgt und dafür ein Kasra darunter gesetzt, aber das dazu gehörige ى des Pron. d. 1. Person ausgelassen; vgl. *Wüstenfeld*'s Nawawî S. ٢٥١ Z. 14 u. 15: قال رسول الله صلعم انّ لكلّ نبىّ حواريًّا وحواريّى الزبير. — 3) Die Ungewissheit über die Wiederherstellung dieses halb zerstörten Wortes, wie es sich in dem photographischen Facsimile darstellte, und die zufällige Verspätigung der Antwort auf meine deshalb nach Leiden gerichtete Anfrage verhinderten mich, die Erklärung der Schriftprobe schon im vorigen Hefte der Zeitschrift zu geben. Herr Dr. *de Goeje* schreibt mir darüber nach Einsicht des Originals: „Das vom Wurme halb zerfressene Wort ist unzweifelhaft النبى. Dies füllt die Lücke aus und wird auch vom Zusammenhange gefordert.“

deswegen genannt worden, weil sie Kleider wuschen, juḥauwirûna, was weiss machen bedeutet; man sagt: ḥauwartu mit dem Acc. eines Dinges, d. h. baijaḍtu-hu, ich habe es weiss gemacht. Daher heisst auch eine Frau ḥawârijah, wenn sie weiss ist (d. h. von weisser Hautfarbe, wie die Städterinnen, im Gegensatze zu den Beduininnen). Der Dichter sagt: „Sage also den ḥawârijât, sie sollen einen andern als uns beweinen; uns beweinen sollen nur die bellenden Hunde.“ — Am Rande: „(der Dichter sagt so,) indem er die Weiber der Beduinen den Weibern der Angesessenen vorzieht.“

S. 795 Z. 21—23 ist nach Herrn Dr. *de Goeje*'s Wiederherstellung zu schreiben: „ein Leser bemerkt am Rande, man sage sowohl طيب النثا als طيب الثنا, nur das letztere häufiger“.

4.

Auf meine Anfrage über seine und Andrer Ansicht in Betreff der mehrbesprochenen beiden Verse Bd. XVI, S. 747 Z. 9 u. 10 (vgl. XVIII, S. 334 Anm. 1, S. 618 u. 619 Anm. 8, S. 619 Anm. 5, S. 620 Anm. 3) schrieb mir Herr Dr. *Van Dyck* Folgendes:

Beirût July 8th 1864.

— I now enclose the إعراب of the two lines of El Imam ibn Asaad as given by Sheikh Nasif El Yazigi 1) and by Sheikh Yusuf El Asîr 2), a Sheikh of the Mosque of El Azhar of Cairo who has been in my employ for some years. I would add one more وجه i. e. that مغيثًا be reckoned as اسم فاعل بمعنى المصدر as in قمت قائمًا for قمت قيامًا, in which case it would be مفعول مطلق 3), and in the 2nd line we may consider هل as استفهام انكارى and then it may be considered as ما = حرف نفى, as if he has said وما فى البريّة إلّا خبيثًا 4). But any one of these توجيهات is enough to justify the Author in his تركيب. The Author, the Imam Ibn Asaad el Katib, is a well known ماهر of grammatical puzzles الغاز. You will find the one commencing ان فيها اخيك وابن زياد in Ibn Hishams شذور الذهب

1) Folgt unter Nr. I. — 2) Folgt unter Nr. II. — 3) Vgl. Mufaṣṣal ed. *Broch* S. ٢٨ Z. 7, S. ٩٧ Z. 18 ff. — 4) Mein geehrter Freund scheint an ما الحجازيّة gedacht zu haben, wie in مَا هٰذَا بَشَرًا Sur. 12 V. 31; aber erstens setzt dieses nicht das Subject des von ihm eingeleiteten Nominalsatzes in den Accusativ, sondern das Prädicat, und zweitens verliert es auch diesen Einfluss durch das Dazwischentreten von إلّا, wie in مَا مُحَمَّدٌ إلّا رَسُولٌ Sur. 3 V. 138; s. Mufaṣṣal S. ٣٩ Z. 12—16, Alfija ed. *Dieterici* S. ٨٠ Z. 1, *de Sacy*, Gr. ar. II, S. 406 §. 712, S. 413 §. 727.

Boulak edit. p. 164, and the one beginning ان هند المليحة in شرح الازهرية Boulak edit. p. 73.

I.

الظاهر ان المقصود اعراب القافيتين فالذى يخطر لى ان الأولى حالٌ مؤكّدة عن الضمير المستتر فى الفعل قبلها عائدًا على ابى مخلد كما فى نحو قول الشاعر

قُم قائمًا قُم قائما   صادفت عبدًا نائما

والثانية مستثنًى على نيّة التمام قبلهُ اى وهل فى البرية احدٌ الا خبيثًا كما فى قول الاخر

يكلّفنى قومى ثمانين ناقةً   وما لىَ يا عفرآء الا ثمانيا

اى وما لى نوقٌ الا ثمانيا هذا ما رايناهُ والله اعلم بالصواب

„Die Anfrage geht offenbar hauptsächlich auf die syntaktische Stellung der beiden Reimwörter. Da bietet sich mir nun der Gedanke dar, das erste Reimwort sei ein verstärkender Zustandsaccusativ, abhängig von dem im vorhergehenden Verbum liegenden, auf Abû Maḫlad zurückgehenden Pronomen, wie z. B. in den Worten des Dichters: „Steh auf aufstehend! Steh auf aufstehend! Ich habe einen Knecht schlafend getroffen!“ [1]); das zweite Reimwort aber sei ein Ausgenommenes, dem ein der Intention nach (durch Ergänzung eines Subjects-Nominativs als مستثنًى منه) vollständiger Satz vorausgeht, d. h. wahal fi'l-barijati aḥadun illâ ḫabîṯan [2]), wie in den Worten des andern Dichters: „Meine Stammgenossen wollen mich nöthigen achtzig Kamelweibchen zu stellen, während doch, o ʿAfrâ, nur acht (Acc.) mein sind“, d. h. mâ li nûḳun illâ ṯamânijan. Dies ist unsere Ansicht; Gott aber weiss am besten was das Rechte ist.“

II.

هذان البيتان من بحر المتقارب واعرابهما بالاختصار واقرب الاوجه ان يقال الفاء بحسب ما قبلها ولولا حرف امتناع لوجود والكريم مبتدأٌ ابو مخلد بدل منه او عطف بيان واصله ابو مخلد الكريم اخو ثقة خبر المبتدأ على الاصحّ ولم يحذف لكونه خاصًّا ليس من الاكوان العامّة كالوجود والحصول وجملة لم يغثنى جواب لولا وفاعل يغثنى ضمير يعود

1) S. Alfîja S. ١٧٧ V. ٣٤٩. — 2) Durch die Annahme dieser Ellipse kommt der Satz nämlich in die von *de Sacy* Gr. ar. II S. 403—405 §. 710 behandelte Kategorie negativer Ausnahmesätze, in welchen illâ auf das von ihm regierte Ausgenommene in allen Fällen Verbalrectionskraft ausüben, d. h. es in den Accusativ setzen kann.

على مغيث المفهوم من يغثنى ومغيث حال مؤكّدة ولا كنت الا لقى كان
واسمها وخبرها وجملة لا احسّ الا خبيثا نعت لقى وخبيثا مفعول احسّ
وهل في البريّة جملة محذوفة المبتدأ اعتراضيّة تقديره وهل في البريّة صالح
وقد نكر حذف المبتدأ وبقاء خبره في المغنى وغيره وكذلك عود الضمير
من الفعل الى ما اشتقّ منه او ما يقتضيه المقام ويدلّ عليه سياق الكلام
وقد وقع في القرآن لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ اى الوصل لدلالة المقام عليه
وكذلك ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا ٱلْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ ففاعل بَدَا يعود
الى البداء المفهوم من بَدَا او السَجْن المفهوم من يَسْجُنُنَّهُ والحال تكون
مؤكّدة للعامل وصاحبها كما هو مشهور في كتب النحو والبارى تعالى
اعلم ويجوز في البيت الاول ان يكون خبر المبتدأ بعد لولا كونا عامّا
محذوفا وجوبا اى موجود واخو ثقة بدل او عطف بيان مما قبله ويجوز
في البيت الثانى ان يكون وهل بوزن كتف صفة مشبّهة بمعنى ضعيف
حال من فاعل أُحِسُّ بمعنى أَجِدُ او انظر وُقِفَ على وَهِلْ بالسكون على
لغة ربيعة وفيهما احتمالات اخر ضعيفة والبارى تعالى اعلم

„Diese beiden Verse gehören zum Metrum Mutaḳârib. Ihre syntaktischen Verhältnisse sind in der Kürze am wahrscheinlichsten so zu bestimmen: 1) Fa steht in Gemässheit des Vorhergehenden. 2) Laulâ ist eine Partikel zum Ausdrucke einer Unmöglichkeit wegen eines Seyns (drückt aus, dass etwas unmöglich ist, weil etwas Anderes ist). 3) Al-karîmu ist ein Nominalsubject, von welchem Abû Maḫladin Permutativ- oder Erklärungs-Apposition ist: die ursprüngliche Wortfolge wäre: Abû Maḫladini 'l-karîmu. 4) Aḫû ṯiḳatin ist nach der richtigsten Auffassung das Prädicat des Nominalsubjectes und deswegen nicht ausgelassen, weil es etwas Specielles und keiner der allgemeinen Seynsbegriffe, wie Daseyn und Vorhandenseyn, ist [1]. 5) Der Satz lam juġiṯ-nî ist der Nachsatz von laulâ, und das Verbalsubject von juġiṯ-nî ist ein Pronomen welches sich auf das aus juġiṯ-nî zu entnehmende muġîṯun bezieht; muġîṯan aber ist ein verstärkender Zustandsaccusativ. 6) Wa-lâ kuntu illâ laḳan ist ein kâna mit seinem Subject und Prädicat. 7) Der Satz lâ uḥissu [2]) illâ ḫabîṯan ist eine qualificirende Apposition zu laḳan. 8) Ḫabîṯan ist das Object von uḥissu. 9) Wa-hal fi 'l-barijjati ist ein parenthetischer Satz mit ausgelassenem Subject, so zu ergänzen: wa-hal fi 'l-barîjati ṣâliḥun. Von der Auslassung des Subjectes, während das Prädicat stehen bleibt, ist in dem Muġnî ('l-labîbi, von Ibn Hišâm) und

---

1) S. Alfîja S. ٩٧, Z. 1 ff., *de Sacy*, Gr. ar. II, S. 417—420 §. 738—741. — 2) So nach unserem Erklärer.

andern Werken die Rede, desgleichen von der Beziehung des Pronomens im Verbum auf etwas von diesem Abgeleitetes oder etwas vom Sinne der Stelle Gefordertes und durch den Zusammenhang Angezeigtes. So steht im Koran la-ḳad taḳaṭṭa'a baina-kum (Sur. 6, V. 94), nämlich al-waṣlu, die Verbindung, weil der Sinn der Stelle dies anzeigt; ebenso ṯumma badâ lahum min ba'di mâ ra'au l-âjâti la-jasǵununna-hu (Sur. 12, V. 35); das Verbalsubject von badâ bezieht sich auf das aus ihm selbst zu entnehmende al-badâ'u oder das aus jasǵununna zu entnehmende al-saǵnu. Der verstärkende Zustandsaccusativ aber bezieht sich, wie bekanntlich in den Werken über Grammatik gelehrt wird, theils auf sein grammatisches Regens, theils auf das Nennwort zu dem er gehört [1]). Der allerhöchste Schöpfer aber weiss es am besten. — Im ersten Verse kann auch das Prädicat des Nominalsubjectes nach laulâ ein nothwendig ausgelassener allgemeiner Seynsbegriff, nämlich mauǵûdun, und aḫû ṯiḳatin Permutativ- oder Erklärungs-Apposition von dem Vorhergehenden seyn. Im zweiten Verse kann auch وهل, auszusprechen wie katif, d. h. wahil, ein Adjectiv in der Bedeutung von ḍa'îf, schwach, seyn, Zustandsaccusativ zum Verbalsubjecte von uḥissu in der Bedeutung von „ich nehme wahr" oder „ich sehe". Es ist dann nach der Redeweise des Stammes Rabî'ah dem Worte wahil die Pausalform gegeben (st. wahilan). — Es giebt für die beiden Verse auch noch andere Erklärungsmöglichkeiten, aber sie sind schwach begründet. Der allerhöchste Schöpfer weiss es am besten."

Dr. Van Dyck und die beiden Morgenländer erklären muǵîṯan am Ende des ersten Verses dem Sinne nach übereinstimmend; denn die Auffassung als verstärkendes Participium im Zustandsaccusativ und die als verstärkender Inf. absol. sind nur theoretisch verschieden. Aber im Gefühle der Dürftigkeit, beziehungsweise Albernheit, des so entstehenden Sinnes: „Wäre Abû Maḫlad nicht ein zuverlässiger Mann, so hätte er mir nicht geholfen", oder gar: „Existirte Abû Maḫlad, ein zuverlässiger Mann, nicht, so hätte er mir nicht geholfen", greift Scheich Jusuf zum Nothmittel einer Ellipse, um den Sinn zu erhalten: „so hätte mir kein Helfer (überhaupt Niemand) geholfen", kommt also auf anderem Wege zu demselben Ergebniss wie ich. — Desselben Nothmittels bedient sich Scheich Nasif, um dem vierten Halbverse den von mir geforderten Sinn geben zu können. Wie aber, wenn der Vers, den er als Beleg der von ihm angenommenen Ellipse anführt, ein älteres Seitenstück zu denjenigen wäre, welche ich Bd. XVIII, S. 334 u. 335, — einen sogar mit demselben Reimworte ثَمَانِيَا st. ثَمَانٍ, — angeführt habe? — Welche Deutung Scheich Nasif dem

---

1) S. Alfîja S. ١٠٠ V. ٣٤٩, wo aber die zweite Art der Beziehung nicht erwähnt ist. Nâṣîf al-Jaziǵi sagt darüber im Nâr al-ḳirâ S. ١٢ Z. 1—3: „Der ḥâl kommt erstens so vor, dass er sein grammatisches Regens bestätigt, welches dem Sinne nach mit ihm übereinstimmt, theils mit gleichzeitiger Uebereinstimmung des Wortes, wie ḳâma ḳâ'iman, theils ohne dieselbe, wie ḳâma wâḳifan. Dieser Fall ist der häufigere. Zweitens kommt er aber auch so vor, dass er das Nennwort bestätigt, von dem er abhängt, wie bâta 'l-'askaru 'indî ǵamî'an. Dieser Fall ist seltener, und deswegen erwähnen ihn die meisten Grammatiker gar nicht."

لا احسّ giebt, sagt er nicht; Scheich Jusuf versteht den ganzen Vers, wiederum mit Hülfe einer Ellipse und einer Parenthese, so: „Und ich wäre nichts als ein Wegwürfling, der nichts wahrnähme (— giebt es denn unter den Menschen einen Guten? —) als Schlechte“. Ueber diese Deutung, wie auch über die zweite Annahme, وهل stehe mitten im Verse für وَهَلَّا: „der in seiner Schwäche unter den Menschen nichts wahrnähme als Schlechte“ darf ich wohl mit Stillschweigen hinweggehen. Die Sache scheint mir im Ganzen so zu liegen, dass meine Annahme von einem schon früher vorkommenden paragogischen Reim-â noch immer Manches für sich hat.

5.

Durch Missverständniss des vocallos geschriebenen Eigennamens شميل habe ich Bd. XVIII, S. 334 Anm. 1 und S. 615—616 einen harmlosen Privatmann zu einem gefallenen Helden erhoben. Von diesem einigermassen komischen Irrthum befreit mich Herr Dr. *Van Dyck* durch folgende Stelle seines zum Theil schon oben mitgetheilten Briefes: „Abu Khalil Ibrahim شُمَيل Shumeil ist not Shamil, as your note indicates, but a respectable uneducated man of Mount Lebanon. He knows not the grammar of his own language and therefore like many other poetizers takes licences which an educated man would not dare to take“.

Zu den Anmerkungen über Levy's Palmyrena,

Bd. XVIII, S. 93, Anm. 2.

So hat auch Nöldeke's Vermuthung (Gött. g. A. 1864 S. 861) grosse Wahrscheinlichkeit, wenn er in einer griechischen Inschrift des Hauran liest: *Αμαϑ βαλτη* = אמה בעלת, und in C. I. 4463 *Αμαοβαβεατη* emendirt in *Αμαϑβαελτη* mit demselben entsprechenden semitischen Worte. Geiger.

Druckfehler.

Bd. XVIII. S. 510. Z. 8. statt dehré áb-i sæfá atschylmýschydy
lies — — — satschylmýschydy.
S. — Z. 32 statt nagahi lies nagjahi
S. 518. Z. 15 v. u. statt selametíle lies selamétile

Bibliographische Anzeigen.

Neue Drucke sanskritischer Texte, aus Bombay etc. *).

(Fortsetzung zu XVII, 771—85.)

14. Das **Garuḍapurâṇam**. So der Titel auf dem Umschlage. In der That aber ist es nur ein Auszug (sâroddhâra) aus dem **pretakalpa**-Theile dieses Purâṇa (s. Aufrecht Catal. Oxon. pag. 8. 9), von den Strafen und Belohnungen des Jenseits sowie von dem Todtenritual handelnd. Der Vf. dieses Auszuges macht sich am Schlusse auch namhaft als: **Naunidhirâma**, Sohn des **Çrîharinârâyaṇa**, Enkel des Miçraḥ **Çrîsukhalâlajî**, welcher Letztere Legendenerzähler (vaktâ purâṇasya) des Königs çrî **Çârdûla** in **Jhaṃjhaṇunagara** war. Beigegeben ist ein kurzer Commentar (ṭîkâ).

Das Werk zerfällt in 16 adhyâya mit 1287 çloka, folgenden Inhalts: 1 (60 vv.) aihikâmushmikaduḥkhanirûpaṇam. — 2 (86) Yamamârganirûp°. — 3 (71) Yamayâtanâ. — 4 (104) narakapradapâpa. — 5 (58) pâpacihna. — 6 (43) pâpinâṃ janmâdiduḥkha. — 7 (68) Babhruvâhanapretasaṃvâda. — 8 (118) âturadânam. — 9 (48) mriyamâṇakṛityam. — 10 (104) dâhâsthisaṃcayakarman. — 11 (42) daçagâtravidhi. — 12 (80) ekâdaçâhavidhi. — 13 (123) sapiṇḍîçayyâpadadânam. — 14 (86) dharmarâjanagaranirû°. — 15 (95) sukṛitijanajanmâcaraṇanirû°. — 16 (121) moxadharmanirûpaṇam. —

Zur Vergleichung mit dem von Aufrecht mitgetheilten Anfange des betreffenden Purâṇa-Abschnittes folgen hier ebenfalls die Anfangsverse:

dharmadṛiḍhabaddhamûlo vedaskandhaḥ purâṇaçâkhâḍhyaḥ |
kratukusumo moxaphalo madhusûdanapâdapo jayati || 1 ||
Naimishe 'nimishaxetre ṛishayaḥ Çaunakâdayaḥ |
satraṃ svargâya lokâya sahasrasamam âsata || 2 ||
ta ekadâ tu munayaḥ prâtarhutahutâgnayaḥ |
satkṛitaṃ Sûtam âsînam paprachur idam âdarât || 3 ||
Ṛishaya ûcuḥ | kathito bhavatâ samyak devamârgaḥ sukhapradaḥ |
idânîṃ çrotum ichâmo Yamamârgam bhayapradam || 4 ||
tathâ saṃsâraduḥkhâni tatkleçaxayasâdhanam |
aihikâmushmikân kleçân yathâvad vaktum arhasi || 5 ||

99 Bll., voran ein nicht mitgezähltes, mit einer Vignette: Laxmî-Nârâyaṇa auf einem Lager: links daneben Mâruti (Hanumant), rechts Garuḍa, hinter beiden stehende und sitzende ṛishi. — saṃvat 1919 (1863) bhâdrapada çuddha 8 yaha pustaka **Mumbaî** madhya Çrîdhara Gauḍabrâhmaṇa salemâbâdakai âpakâ

*) Sämmtlich von Trübner & Co. in London, zu den beigesetzten Preisen, zu beziehen.

prajnâyuktanâmajnânasâgarachâpakhânâmai châpyau, çubhaṃ bhavatu. Preis: 5 shill.

15. Das **Adhyâtmarâmâyaṇam**, mit dem Commentar des **Râmavarman** (auch **Râmadatta** genannt), Fürsten von **Çriṅgaverapura**, Sohn des **Himmativarman** und Schülers des **Bhaṭṭanâgeça**, s. mein Verz. der Berl. S.H. pag. 133. Die sieben kâṇḍa liegen einzeln: **kâṇḍa** I. II. V—VII sind mit einem, nicht mitgezählten, bildliche Darstellungen enthaltenden Eingangs-Blatte ausgestattet. kâṇḍa I. 28 Bll. — II. 30 Bll. — III. 24 Bll. — IV. 25 Bll. — V. 15 Bll. — VI. 46 Bll. — VII. 33 Bll. — Lithographirt in Puṇya (d. i. Punah), 1860, wie die Schlussangabe bezeugt (vgl. nro. 21. 27. 29.):

agnihotrisakhârâmajena Viṭhṭhalaçarmaṇâ |
dvyashṭâçvendumite Çâke (1782) Puṇyâkhye pattane mudâ ||
adhyâtmarâmâyaṇakaṃ grâvayantre 'ṃkitaṃ çubham |
anena bhûyât çrîrâmaḥ sakalârtiharaḥ sadâ ||

Preis: 18 shilling.

16. Der **Kṛishṇajanmakhaṇḍa** des Brahmavaivartapurâṇa, in zwei Abtheilungen, das **pûrvârdham** Capp. 1—54, mit 154 Bll. (und einem ungezählten Eingangsblatt, worauf ein Rundtanz himmlischer Paare abgebildet), das **uttarârdham** Capp. 55—131, mit 144 Bll. Siehe Aufrecht, Catal. Oxon. pag. 26. (In 7, 4 wird Vâsudeva, der Vater Kṛishṇa's, als Sohn des Devamîḍha und der **Mârishâ** bezeichnet. Sollte hier etwa eine Aneignung des Namens der **Maria** vorliegen?) Bombay 1854.

Mumbaîta heṃ pustaka Bâpû **Sadâçivaçeṭa** **hegishṭe** çeṭye çrîvardhanakara yâṇi âpalyâ châpakhânyâṃta châpileṃ, çake 1776 ânandanâmasaṃvatsare mârgaçîrsha vadya 13 induvâsare samâptim agamat.

Preis: 27 shilling.

17. çrî**bhavishyottara**purâṇe çrîkṛishṇârjunasaṃvâde **âdityahṛidayam**, 170 vv., im Wesentlichen identisch mit nro. 1263 der Berliner Sammlung (s. mein Catalog p. 351). Vorher geht noch ein navagrahastotram (Bl. 1) und ein namaskâraprayogaḥ (Bl. 2). — 20 schmale Bll., das erste (nicht mitgezählt) mit einer Abbildung des auf seinem Wagen fahrenden Sonnengottes. Bombay 1863. heṃ pustaka **Mumbaî** madhyeṃ râje çrîsakhâ Râmabbik (k mit Virâma) çeṭa çrîvardhanakarayâṃṇî heṃ pustaka châpavileṃ Çakeṃ 1785 kârtika va 1.

Preis: 1 shilling.

18. **Mudgalâcârya's** (Mudgalabhaṭṭa's) âryâçatakam, mit dem Commentar des **Kâkaṃbhaṭṭa**, 108 Verse zu Ehren Râma's (Râmacandraprabhoḥ âryâvṛittastutiḥ, Comm.) — Beginnt:

tvayi vimukhe makhamukhye sakhyenâ 'nyasya kasya jîvâmi |
jîvâmi ta (tu!), bhavadarpitavasanâçanamâtrajîvanâḥ sarve || 1 ||
paritaḥ paçyasi paritaḥ çriṇoshi parito jagad vijânâsi |
mâṃ Râma kiṃ tad antar na çriṇoshi na vîxase na vâ vetsi || 2 ||

39 Bll. Bombay 1860. — heṃ pustaka **Mumbaîta** granthaprakâçakachâpakhânyâṃta châpileṃ | çake 1782 raudranâmasaṃvatsare |

Preis: 2 shilling.

19. Der **çântisâra** des **Dinakarabhaṭṭa**, Sohn des Râmakṛishṇabhaṭṭa, Enkel des Nârâyaṇabhaṭṭa, Urenkel des Râmeçvarabhaṭṭasûri (somit ein Bruder des Kamalâkara, Vfs. des çântiratna, s. Verz. der Berl. S. H. nro. 1223. 1244), über die Besänftigung der Planeten, des Rudra und verschiedener Omina und Portenta handelnd. In Prosa, hauptsächlich indess aus zahlreichen Citaten bestehend.

Der anukrama im Eingang lautet:

kathito 'yutahomo 'tra, laxahomas tataḥ param |
koṭihomas, tasya coktâ bhedâḥ çatamukhâdayaḥ || 3 ||
âdityâdigrahâṇâṃ ca pratyekaṃ çântayas tataḥ |
çanistutir, grahasnânaṃ, grahayoge ca çântikam || 4 ||
vivâhâdau guroḥ çântiḥ, pratiçukrâdiçântayaḥ |
viruddhagrahaṇe çântiḥ, çântir vainâyakî tataḥ || 5 ||
mahârudrâdividhayas, tathâ rudrâbhishecanam |
pañcâmṛitena snapanaṃ, sahasraghaṭakaṃ tathâ || 6 ||
mahâsnânavidhis tadvan, mahâpûjâ taduttaram |
tvaritasyâ 'tha rudrasya vidhânaṃ samudîritam || 7 ||
liṅgasya pârthivasyâ 'tha pûjâ, caṇḍîvidhis tataḥ |
durgâkalpo, 'tha sarpasya saṃskâro, vâstuçântikam || 8 ||
rajodarçanaçântiç ca, çântir vaidhavyayogake |
uktaç câ 'rkavivâho 'tha, gomukhaprasavas tathâ || 9 ||
tathâ kṛishṇacaturdaçyâḥ, sinîvâlyâç ca çântikam |
çântiḥ kuhvâç ca, darçasya, mûlâ 'çleshâvidhis tataḥ || 10 ||
jyeshṭhâ-çântis tataḥ proktâ, naxatraikye ca çântikam |
vyatîpâte ca, vaidhṛityâṃ, saṃkrame caiva çântikam || 11 ||
naxatrâṇâṃ tithînâṃ ca gaṃḍânte çântikaṃ tataḥ |
uttarâdau dinasyâ'pi xaye, vishaghaṭîshu ca || 12 ||
çântir grahaṇaje'py uktâ, yamalotpattiçântikam |
çântiḥ sadantajanane, trikaçântis tataḥ param || 13 ||
siṅhâdau ca prasûtasya gavâdeḥ çântikaṃ tataḥ |
dinamâsâbdabhedena bâlaçântis tataḥ param || 14 ||
roga-'rxatithivârâdiçântayo jvaraçântayaḥ |
pañcake ca tathâ çântis tripushkaramṛite tataḥ || 15 ||
tripâdarxamṛite çântir, viyogagrahaçântikam |
gajâçvagopîḍane ca, kâkamaithunadarçane || 16 ||
vâyasântaḥpraveçe ca, pallî-saraṭhaçântikam |
kapotasya tataḥ çântiḥ, kṛityâ-çântis tataḥ param || 17 ||
vidyuddhate tathâ çântir, adbhutânâm ca laxaṇam |
utpâtapâkakâla [Bl. 2a] sya çântiḥ sâdhâraṇî tathâ || 18 ||
devatâgnyor vṛixavṛishṭyor jalânâṃ ca vikârake |
upaskaravikâre ca, mṛigapaxivikârake || 19 ||
animitte gṛihâdeç ca pâte çântis tataḥ param |
nânotpâteshu çântiç ca mṛitajîvana çântikam || 20 ||
uktâ çântir akâle ca hastino madaâgate |
hastinyâç ca, tathâ dhenor made çântis tataḥ param || 21 ||
çântir bhaṅge 'çvadaṃshṭrâṇâm bhaṅge liṅgâdikasya ca |
duḥsvapnadarçane çântiḥ, parjanyâbhâvaçântikam || 22 ||

âdyo **râjâbhishekaç** ca, prativarshâbhishecanam |
siñhâsanachattra vidhir, **durgasya** vidhir îritaḥ || 23 ||

152 Bll Bombay 1861, lithographirt. — mukkâma **Mumbaî** yethem vishṇûvâsudeva goḍabole yâṇîṃ hâ grantha châpûṇa prasiddhakelâ miti pausha vadya 3 yâ ravivâsare Çâke 1783 siddhârthînâmasaṃvatsare.

Preis: $7^1/_2$ shilling.

20. Das **jâtakâbharaṇam** des çrîdaivajna **Dhuṃḍhirâja**, s. Verz. d. Berliner S. H. pag. 259. 260. Der Schlussvers lautet hier korrekt:

tatratyadaivajna **nṛisiñhasûnur** gajânanârâdhanajâbhimânaḥ |
çrî **Dhuṃḍhirâjo** racayâm babhûva horâgame 'nukramam âdareṇa || 32 ||

119 Bll., nebst einem Blatt mit Inhaltsverzeichniss. Bombay 1861. lithographirt. — çâke 1783 durmatinâmasaṃvatsare caitramâsi krishṇacaturdaçyâṃ saumye idam pustakaṃ samâptim agamat | he pustaka **Mumbaîta** Bâpu **Sadâçiva** çeṭa **hegishṭe** çrîvarddhanakara yâṇîṃ âpalyâ châpakhyânyânta châpileṃ, hanumanta gallîyetheṃ |

Preis: 5 shilling.

21. Der **muhûrtamârtaṇḍa** des Nârâyaṇa, mit dessen eignem Commentar, muhûrtavallabhâ, verfasst A. D. 1571: s. mein Verz. d. Berl. S. H. pag. 263. Zur Vergleichung mit dem daselbst Bemerkten folgen hier die Schlussverse des Textes und des Commentars:

Text: çrîmat **kauçikapâvano** haripadadvandvârpitâtmâ **Haris**,
tajjo '**nanta** ilâsurocitaguṇo, **Nârâyaṇas** tatsutaḥ |
khyâtaṃ **Devagireḥ** çivâlayam[1]) udak, tasmâd udak **Ṭâpare**
grâmas[2]), tadvasatir muhûrtabhuvano **mârtaṇḍam** atrâ'karot || 1 ||
yaḥ **shashṭyâ** yutaçata 160 vṛittabaddham enam
mârtaṇḍam paṭhati naraḥ sa viçvapûjyaḥ |
bahv-âyuḥsukhadhanaputramitra bhṛityân
samprâpnoty avikaladhîç ca tîrthasiddhim || 2 ||
tryañkendra (1493) pramite varshe **Çâlivâhana** janmataḥ |
kṛitas **tapasi** (= mâghe Comm.) mârtaṇḍo yamalaṃ jayatû 'dgataḥ
(°taṃ) || 3 ||

Commentar:
âsît **sâsamaṇûra**-nâmanagare çrî **Kauçikasyâ** 'nvaye,
'**nanto** Vâjasaneyipûjyacaraṇo Mâdhyandinîyâgraṇîḥ |
kṛishṇas tattanayaḥ çrutismṛitividâm agresarejyo **haris**
tatputraḥ; çrutivit tadâtmajavaro '**nanto** 'gnihotrî guruḥ || 1 ||
tatputras tadanugrahâttadhishaṇo **Nârâyaṇash Ṭâpara**-,
grâme çishyagaṇechayâ nijakṛitagranthasya ṭîkâṃ sphuṭâm |
cakre, 'syâṃ kṛipayâ paropakṛitaye çodhyaṃ duruktam budhair,
mâdṛixasya vilokya dhârshṭyam api te kupyanti no sajjanâḥ || 2 ||
sukhanidhipurushârthaxmâ 1493 - samâbhiḥ samâbhiḥ
parimita **çâkakâle** jâtamârtaṇḍaṭîkâm |

1) Dhusṛiṇeçaçivâlayam iti prasiddham Comm.

2) **tasmâc** chivâlayâd **udak** uttarasyâṃ diçi yaḥ **Ṭâparagrâmo** 'sti tatra Ṭâparagrâme.

likhati paṭhati vipraḥ so 'tra bhûyâd dharitryâm,
sukhanidhipurushârthaxmâsamâvân xamâvân || 3 ||

116 Bll., lithographirt in Puṇyagrâma (Punah, vgl. nro 15), 1857. — agnihotrîtyupâkhyena sakhârâmasya sûnunâ | Viṭhṭhalâkhyena kṛitinâ puṇyagrâme pure çubhe || çâke 'ñkâdryagnibhûmau (wohl °dryadribhûmau? 1779) ca dundubhinâmavatsare | vaiçâkhe çuklapaxe tu caturdaçyâṃ samâpitaḥ || mudrito 'yaṃ svîya çilâyantre svasyâ 'rthasiddhaye ||

Preis: $4^1/_2$ shilling.

22. Der muhûrtacintâmaṇi des çrî daivajna Râma, mit dessen eignem Commentar, pramitâxarâ, verfasst in Girîçanagara (= Vârâṇasî schol.) A. D. 1600: s. mein Verz. d. Berl. S. H. p. 262. 263. Die im Schlussverse daselbst fraglichen Worte lauten hier: bhuja bhujeshucandrair (1522) mite çake | In v. 8 steht hier richtig: mânyo, in v. 9 janapaddhatim (erklärt durch jâtakapaddhatim), in v. 10 nîlakaṇṭhânujo. Dharmapura liegt nach dem schol an der Narmadâ.

151 Bll., Bombay 1863 lithographirt. — heṃ pustaka çâke 1785 rudhirodgâri nâma varshîṃ âçvînamâsîṃ Mumbaîmadhyeṃ hanumantagalliyetheṃ râjaçrî Bâpû Sadâçivaçeṭa hegishṭe çrivardhanakarayâṃnîṃ âpalyâ châpakhânyâṃta châpilem |

Preis: 5 shilling.

23. Der muhûrtagaṇapati des Gaṇapati, Sohnes des daivajnavarya-Râvalahariçaṃkarasûri, aus Gurjara (Gurjareshu), resp. dem Geschlecht des Bhâradvâja: verfasst AD. 1820 (oder ob 1686?) netrâmbhodhidharâdharaxitimite 1742 çrîvikramârke (!) çake (!), mâghe mâsi vasantapañcami (! metri caussa, = pañcamî) -tithau candre 'tha mîne sthite | sûnuḥ çrîhariçaṃkarasya vidushaḥ çrautâhitâgner mudâ, çîghraṃ çaṃkarapûjanâd Gaṇapatir granthaṃ samâpûrayat || 22, 23 ||

Auf dem letzten Blatte ein Inhaltsverzeichniss der 22 prakaraṇa. 1. saṃvatsarâdi, 2. tithi, 3. vâra, 4. naxatra, 5. yoga, 6. karaṇa, 7. candratârâbala, 8. çubhâçubha 9. tyâjya, 10. lagna, 11. anekakâryâṇâm muhûrtânâṃ nûtanâmvarâlaṃkâra, 12. saṃkrânti, 13. gocara, 14. saṃskâra, 15. vadhûpraveçadvirâgamanântavivâha, 16. agnyâdhânarâjyâbhi°, 17. yâtrâ, 18. vâstu, 19. gṛihapraveça, 20. devâlayâdi, 21. miçra, 22. granthâlaṃkâravarṇanam (von der Herkunft etc. des Vfs. handelnd).

Aus dem ersten prakaraṇa, welches mit der Darstellung des 60jährigen Jupitercyclus beginnt, theile ich folgende interessante Angaben mit:

atha saṃvatsarânayanam |
çâkakâlaḥ pṛithaksaṃstho dvâviñçatyâ 22 hatas tv atha |
bhûnandâçvyabdhi 4291 yug bhakto bâṇaçailagajendubhiḥ 1875 || 6 ||
labdhiyug vihṛitaḥ shashṭyâ 60 çeshe syur gatavatsarâḥ |
bârhaspatyena mânena prabhavâdyâḥ kramâd amî || 7 || ....
atha Revâdaxiṇabhâge saṃvatsarânayanam (vgl. oben 17, 783 n.)
çâko dvâdâçabhir 12 yuktaḥ shashṭihṛid 60 vatsaro bhavet |
Revâyâ daxiṇe bhâge mânavâkhyaḥ smṛito budhaiḥ || 15 ||
sa eva navabhir yukto Narmadâyâs tathottare |
jaivâ vâcaspater madhyarâçibhogena kathyate || 16 ||

atha prabhavasaṃvatsarârambhaḥ |

mâghe mâsi dhanishṭhâyâḥ prathame caraṇe guruḥ |

yadodeti tadâ çreshṭhaḥ prabhavo vatsarâgraṇîḥ || 17 || Dies ist also ganz mit dem Anfang des vedischen yuga stimmend, und im Einklang hiemit folgt dann auch sogleich: atha saṃvatsarâṇâṃ yugasaṃjnâdi |

âdau saṃvatsaro jneyo yugasyâ 'naladevatâ |

bhânumaddaivataḥ prokto dvitîyaḥ parivatsaraḥ || 18 ||

iḍâvatsarasaṃjnaç (!) ca tṛitîyaḥ somadaivataḥ |

anuvatsarakas turyaḥ prâjâpatyaḥ samiritaḥ || 19 ||

tathaiva vatsaro gaurîdaivataḥ sa tu pañcamaḥ |

yugaṃ taiḥ pañcabhir varshaiḥ, shashṭir dvâdaçabhir yugaiḥ || 20 ||

tadîçâ vahnijîvendra-pâvakas-tvashṭṛi-saṃjnakâḥ |

ahir budhnyaç ca pitaro viçve devâ niçâkaraḥ || 21 ||

puruhûtânalau dasrau bhagaç caite kramât smṛitâḥ || 21(!) ||

(Vgl. hiezu die Angaben aus Garga und Bhaṭṭotpala in meiner Ausgabe des Jyotisha pagg. 34 ff. und pagg. 24 ff.) —

athâ 'yanasaṃjnâ |

makarâd râçishaṭke 'rke proktaṃ caivottarâyaṇam |

taddevadivasas tatra çubhaṃ kâryam praçasyate || 22 ||

shaṭsu karkâdito jneyaṃ daxiṇaṃ hy ayanaṃ raveḥ |

devarâtris tad evâ 'tra proktaṃ kâryam prasidhyati || 23 ||

meshâd uttaragolas tu daxiṇâkhyo ghaṭâditaḥ || 24 ||

atha ṛitusaṃjnâ | vasanto . . . shaḍ ete ṛitavaḥ smṛitâḥ || 25 ||

mînameshagate sûrye vasantaḥ parikîrtitaḥ |

vṛishabhe mithune grîshmo varshâḥ siṅhe 'tha karkaṭe || 26 ||

kanyâyâṃ ca tulâyâṃ ca çarad ṛitur udâhṛitaḥ |

hemanto vṛiçcikadvandve (!!) çiçiro mṛigakumbhayoḥ || 27 ||

atha mâsasaṃjnâ | mâsaç caitro° || 28 || . . . .

— | mâso darçâvadhiç cândraḥ, sauraḥ saṃkramaṇâd raveḥ || 31 ||

triṅçaddinaḥ sâvaniko, nâxatro vidhubhabhramât | —.

73 Bll., Bombay 1863, lithographirt. — svasti çrînṛipaçâlivâhanaçake 1785 rudhirodgârînâmasaṃvati (!) çucau çukletaraikâdaçyâṃ çanâv ahni kṛittikâyâm mohamayyâm (! vgl. mohamayîshad oben XVII, 783, Sanskritisirung des Namens Bombay, Mumbai, ob eig. portugies. bom baia?) puryâm hegishte ity aparaparyâyâkhya sadâçivâtmaja Bâpûvarmaṇâ, 'yaṃ muhûrtagaṇapatigranthaḥ svîyaçilâyantre 'ṃkitaḥ khalu || — Preis: 5 shilling.

24. Der jyotishasâra des Çukadeva, mit mahrattischem Commentar des Janârdanabhaṭṭa. Bombay 1863, lithographirt. Europäisches Format (nebeneinanderliegende Blätter), breit 8., und dem entsprechendes Titelblatt: jyotishasâra | hâ graṃtha saṃskṛitagraṃthâvarûna janârdanabhâskarabhaṭṭa kramavaṃta | yâṃnîṃ mahârâshṭrabhâshemta karûna sarvajyotishayâvarapritî | karaṇârejeyâṃsa parama âdarânem | najarakelâ ase | mumbaîṃta | vishṇuvâsudeva goḍaboleyâṇîṃ | granthaprakâçachâpakhânyâṃta | châpilâ | çake 1785 | rudhirodgârî· nâmasaṃvatsare | adhikaçrâvaṇa | çukla 2 yâ | saṃna 1863 || Die Rückseite des Titelblattes enthält einige Angaben des Com-

mentators, die nächsten acht Seiten ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichniss, dem dann der Text, je von seinem Commentar begleitet, auf 186 Seiten folgt.

Der Inhalt entspricht dem von nro. 23: den Beginn macht wie dort der 60jährige Jupitercyclus, resp. die Regeln, wie man erkennt, welchem Jahre desselben je ein Jahr der çaka- oder saṃvat-Aera entspricht.

Preis: 6 shilling.

25. Die medicinische saṃhitâ des Çârṅgadhara, mit dem ausführlichen Commentar des Cintâmaṇajoçî in Mahratti, s. Verz. der Berl. S. H. pag. 281—286.

Zerfällt hier (vgl. die Berl. Hdsch. nro 936) in drei khaṇḍa, deren erster mit adhyâya 7 (rogagaṇanâdhyâyaḥ saptamaḥ) schliesst, während der zweite (beg. athâtaḥ svarasaḥ kalkaḥ kvâthaç ca himaphâṇṭakau |) die 12 folgenden adhyâya umfasst (doch so dass adhy. 8 in zwei adhyâya getheilt ist, dagegen adhy. 15 u. 16 zusammenfallen), und der dritte die 13 letzten adhyâya enthält. Auch der Wortlaut des Textes bietet mannichfache Differenzen dar

Das Werk ist in gross folio, in europäischer Weise (mit nebeneinander liegenden Blättern) gedruckt (eig. lithographirt), und paginirt, sowie mit einem dem entsprechenden Titelblatt versehen: saṃskṛita çârṅgadhara vaidyagrantha | yâceṃ | marâṭhibhâshâṃtara | cintâmaṇa joçî nâgâṃvakara | yâṃṇî keleṃ | to grantha | prâkṛitaṭîke sahita çâstrîyâṃcyâ sâhâyâne çuddhakaravûna | lokahitârtha | Bâpa Çobâ çrî kṛishṇâjî xatrîyâṃnî | râjaçrî râvajîbhâskararâṇadye yâṃcyâ sudhâkarachâpakhânyâṃta châpilâ | mukâma Mumbaî | sana 1853 | çake 1775. — Preis: 18 shilling.

Die Rückseite des Titelblattes enthält einen Bericht des Commentators. Darauf folgen drei ausführliche alphabetische Inhaltsverzeichnisse zu den drei khaṇḍa auf 3, 6, 8 Seiten, und dann der Text selbst auf 151, 166, 114 pagg.

Am Schluss des Commentars bezeichnet sich dessen Verfasser Cintâmaṇi als Sohn des çrîcittapâvanajnâtîya çâṇḍilya kulamaṇḍana Ballâla jyotirvid, und die Angaben des Titelblattes über den Druckort etc. werden auf pag. 114 des dritten khaṇḍa in folgender Weise wiederholt: hâ grathaṃ Mubaîṃta Bâpa Sobâçrî Krishṇajî xatrîyâṇiṃ vidvân çâstriyâṃce sâhyatene râvajî bhâskara râṇadyeyâṃce sudhâkara châpakhânyâṃta çilâyantrâvara châpilâ çake 1755 pramâdinâmasaṃvatsare bhâdrapadaçuddha 15 mandavâra |

26. Der sâhityasâra des Moḍakopanâman Acyutaçarman, in 12 Abschnitten (ratna genannt), mit selbstverfasstem höchst ausführlichem Commentar (genannt sarasâmoda), der AD. 1831 abgefasst, resp. beendet ist: çâke 'gnibâṇamunibhûmitavarshe (1753) kharasamâhvaye 'pi bata | çrâvaṇasitadaçamijye pûrṇo 'bhût pañcavaṭikâyâm ||

Der Text umfasst 1313 Verse (I. 35, II. 137, III. 13, IV. 211, V. 73, VI. 234, VII. 210, VIII. 326, IX. 30, X. 26, XI. 6, XII. 12), zerfällt resp. in zwei Theile, deren erster (224 Bll.) indess nicht, wie man erwarten möchte mit dem sechsten, sondern mit dem siebenten Abschnitt schliesst. Im Commentar sind mehrfach Lücken. für einzelne axara oder ganze Wortreihen gelassen, offenbar weil die zu Grunde liegende Handschrift unlesbar war.

In der sehr schwülstigen Unterschrift wird der Vf. als Schüler eines Nârâyaṇaçâstrin bezeichnet: çrîmatpadavâkyapramâṇaxîrârṇavaviharaṇaçrîmad-

advaitavidyendirâramana shashṭyupanâmaka-çrîmaun ârâyaṇaçâstri-gururaracaraṇâravindarâjahaṃsâyamânamânasena modakopanâmnâ 'cyutaçarmaṇâ vidyârthinâ viracitaḥ svakṛitasâhityasârasvârasya valitasarasâmodâkhyâvyâkhyânasya dvâdaçaḥ prakâçaḥ sampûrṇaḥ | Bei VIII fehlt **shashṭyupanâmaka** und ist zwischen **guruvara** und **caraṇa** noch **çrîmanmahâdevâkhyadeçikeçaçrîmadraghunâthâbhidhâcâryacakravarti** eingeschoben.

460 Bll. (224 + 136), Bombay 1860 lithographirt. — **mukâma Mumbai yethem grantha prakâçaka châpakhânyâṃta châpilâ | çake 1782 raudranâmasaṃvatsare, âçvinaçuddhadvitiyâ bhomavâsare samâptaḥ.**

Preis: 18 shilling.

27. Die fünf ersten sarga des **Kirâtârjunîyam** mit **Mallinâthas'** Commentar.

101 (27. 22. 22. 12. 18) Bll., Punah 1852—5, lithographirt. — vedirvasaptendu 1774 mite çâke **puṇyâkhyapattane** | yatnataḥ **pâṭhaçâlâyâm** aṅkito 'yaṃ çilâxaraiḥ || so bei I. II, aber saptartu-saptendumite (— 1767!) bei III (sollte wohl saptarshi° heissen?), saptâçvasaptendumite (1777) bei IV. V.

Preis: 7½ shilling.

28. Des **Anubhûtisvarûpâcârya** Grammatik, genannt **sârasvatî prakriyâ**, in drei vṛitti. S. Verz. der Berl. S. Hdschr. pag. 219.

139 Bl. (62. 48. 29), nebst 2 Bll. Inhaltsverzeichniss. Bombay 1861. lithographirt. — **hem pustaka Mumbaîṃta Bâpû sadâçiva çeṭa hegishṭe** çeṭye çrîvardhanakara yâṇiṃ âpale châpakhânyâṃta châpilem, çake 1783 durmatināmasaṃvatsare mâhe vaiçâkha çuddha 3 ravivârate divasîṃ **samâptaḥ**

Preis: 7½ shilling.

29. Die drei ersten sarga des **Çiçupâlabadha**, resp. des **Mâghakâvya**, mit dem Comm. des **Mallinâtha**.

107 (35. 42. 30) Blätter. — Lithographirt, Punah 1850—1: dvisaptasaptemdumite (trisapta° bei II.) çâke Puṇyâkhyapattane | yatnataḥ pâṭhaçâlâyâm aṃkito'yaṃ çilâxaraiḥ || Preis: 6 shilling.

30. **Vṛiddha-Câṇâkhya** (! so durchweg statt Câṇakya), in 17 adhyâya mit 340 Versen, begleitet von einem Commentar in Mahratti. pagg. 86. Europäisches Format, gross 8. Bombay 1860.

Titelblatt: çrî | atha vṛiddha çâṇâkhya | prârambhaḥ | **Mumbaita** Bâpu sadâçiva çeṭa hemgishṭe çeṭye çrivardhanakarayâṇi | âpalem **châpakhânyâṃta** châpilem çake 1782 | mâhe âçvinaçuklapaxa | Auf der Rückseite ein Bild: çrîvishṇu auf einem Throne sitzend und dem Câṇâkhya(!)-**râjâ**(!) Belehrung ertheilend. — Preis: 3 shilling.

31. Das **prasaṃgâbharaṇam**, 184 Sprüche aller Art, unter 20 prasaṃga vertheilt: Citate welche bei **Gelegenheit** (prasaṃga), resp. zur Erläuterung einzelner Ausdrücke je eines an die Spitze gestellten Verses beigebracht werden, und zwar wird jeder Spruch eingeleitet durch eine Angabe seines Gegenstandes, resp. Stichwortes unter Beifügung von **kîdṛigvidha** oder **yathâ** worauf der Spruch dann eben als Antwort dient.

18 Bll. — Lithographirt Bombay 1860. — **mukâma Mumbai yethem gran-**

thaprakâçaka châpakhânyâṃta cchâpileṃ | çake 1782 raudrasâman(ṃ)vatsare | pausha çuddha 12 budhaḥ | Preis: 1 shilling.

32. Die aparoxânubhûti des çrîmatparamahaṅsa parivrâjakâcârya çrîmachaṃkarâcârya, 143 çloka mit einem Mahratti-Commentar in gleicher Verszahl. — Gleich der Eingangsvers: „çri Râmam paramânandam upadeshṭâram îçvaram | vyâpakaṃ sarvalokânâṃ kâraṇaṃ taṃ namâmy aham" macht die Herkunft von dem Vedânta-Commentator Çaṃkara höchst zweifelhaft.

20 Bll., lithographirt Bombay 1860: hâ graṃtha Mumbaita gaṇapata krishṇâjiyâṃce çilâchâpakhânyâṃta châpavilâ çake 1778 nalanâmasaṃvatsare mârgaçirsha krishṇapaxa 13 guruvâra | Preis: $1^1/_2$ shilling.

33. Einige kleine Vedânta-Texte:

1) Der sârasaṃgraha des Mâdhavânanda-Sarasvatî, Schülers des Anantânandasarasvatî, bis 6a. Abgefasst: Tapatyâ daxiṇe kûle çriguptеçvarasaṃnidhau.

2) Der âtmabodha des Çaṃkarâcârya, 68 vv. Mit Commentar, bis 21 b. çake 1781 mâghaçuddha 1 bâpû sadâçivaçeṭa çrîvardhanakarayâṃnîṃ âpalyâchâ . châpileṃ |

3) Der tattvabodha des çrîmadvâsudevendrasvâmin 4 Bll.

4) Die vijnânanaukâ des Çaṃkarâcârya, mit Commentar. 6 Bll., çake 1781 bâpusadâçivaçeṭayâṇîṃ châpileṃ |

5) Das hastâmalakastotram, von Hastâmalakâcârya(!), 14 vv. — Ein Blatt, çake 1781 bâpusadâçivaçeṭayâ. âpale châpakhânyâṃta châpileṃ ase |

6) Die maṇiratnamâlâ des Tulasîdâsa, 32 vv. — 3 Bll. çake 1781 vâpusadâçivaçeṭayâṇiṃ âpale châ . châpileṃ | mâgha krishṇa 2 |

7) Das daxiṇâmûrtistotram des Çaṃkarâcârya, 10 vv. — Ein Blatt, çake 1781 mâghakrishṇa 6 taddine bâpusadâçivaçeṭayâṇîṃ âpale châ . pileṃ |

36 Bll. Bombay, 1859, lithographirt. — Preis: $1^1/_2$ shilling.

34. Der Amarakoça (so).

63 (13. 30. 20) Bll., Bombay 1860, lithographirt. — hâ graṃtha mu. Mumbaî yethe bâpu sadâçiva çeṭa hegishṭe çrîvardhanakarayâṇi âpale châpakhânyâta châpilâ. çake 1782 raudranâmasaṃvatsare paushasitapaṃcamyâṃ samâptim agamat | ratnâgiryupakaṃṭhasthalâṃjagrâmastha-moghe ity upâbhidha bâpuçâstriṇâ 'yaṃ çodhitaḥ yathâmati | — Preis $2^1/_2$ shilling.

35. Die laghusiddhântakaumudî des Varadarâja.

56 Bll., ohne Ort 1859, lithographirt: — idaṃ pustakaṃ vâsudeva bâbâjinavaraṃgye ebhiḥ svâmyarthaṃ prahasan (virâma) saṃghâṃkaçâlâçâṃ çilâyâṃ aṃkitaṃ | svârthaṃ paropakârârthaṃ ca | çake 1781 siddhârthinâmâbde bhâdrapada çuddhacaturdaçyâṃ maṃdavâsare idaṃ pustakaṃ samâptam | Preis 5 shill.

36. Das çûdradharmatattvam des Kamalâkara bhaṭṭa, Sohnes des Râmakrishṇabhaṭṭa, Enkels des Nârâyaṇabhaṭṭasûri; s. Verz. d. Berl. S. H. pag. 309 (nro 1019).

94 Bll. (das erste Blatt mit Abbildungen verziert), Bombay 1861, lithographirt: — heṃ pustaka vedaçâstrasampanna râjamânya gaṇeçabâpûji çâstrî mâlavaṇakara âṇi râjaçrî kailâsavâsî vishṇubâpûjiçâstri bâpaṭayâ ubhayatâṃnîṃ bhâginеṃ châpaleṃ ase | çake 1783 durmatinâmasaṃvatsare | mârga-

çirshe mâsi krishṇapaxe ravivâsare idaṃ pustakaṃ samâptam | trinâgasaptemdumite çâke Mumbâkhya paṭṭane | yatnataç ca gaṇeçena aṃkito 'yaṃ çilâxaraiḥ || Preis: 6 shilling.

Von der Bibliotheca Indica sind seit unsrer letzten Notiz (18, 645) elf neue Nros. herübergekommen: zwei Hefte nämlich der älteren Serie nro. 203 die Taittirîya-Saṃhitâ bis 2, 6, 8 fortführend, und nro. 204 Fortsetzung des Commentars zum Taitt. Brâhmaṇa (bis 3, 8, 3), und neun Hefte der New Series. Darunter von Sanskrit-Texten vor Allem der Anfang von Kern's Ausgabe der Brihat-saṃhitâ des Varâhamihira, in Nros. 51. 54, bis 34, 7 reichend, und von 24 engbedruckten Seiten, welche nur Varianten angeben, begleitet, — eine Arbeit von scrupulöser Genauigkeit, von musterhaftem Fleisse zeugend. Sodann der Anfang des Mîmâṅsâsûtra, nebst dem Commentar des Çabarasvâmin, herausgegeben von Maheça Candra Nyâyaratna in Nro. 44, bis I, 4, 14, ebenfalls allem Anschein nach eine ganz vortreffliche Arbeit. Endlich der Anfang des angeblich von Anantânandagiri, dem Schüler Çaṃkara's verfassten Çaṃkaradigvijaya, in Nro. 46, bis zum Anfang des 13ten prakaraṇa, ein Werk, welches offenbar weit späterer Zeit angehört, wie die vielen Citate aus den Tantra und Purâṇa (rudrayâmale p. 21. 40., brahmayâmale p. 32, skânde p. 39. 41, Agastyasaṃhitâyâm p. 45. brihannâradiye p. 46. 61. 88, mârkaṇḍeyapurâṇe p. 46, vishṇupurâṇe p. 71) bezeugen, das aber theils schon wegen dieser und anderer Citate — insbesondere aus den Atharvopanishad (atharvaçikhâ p. 23, atharvaçiras p. 23. 28. 40. mahopanishad p. 29, Taittirîye nârâyaṇopanishadi p. 42. 66. 71. 91. kaivalyopanishadi p. 43. 49; kâlâgnirudropanishadi p. 44) und aus den çivagîtâ p. 42. 62, dem çivarahasyam p. 24. 41, der gîtâ resp. bhagavadgîtâ p. 24. 58 — von Wichtigkeit ist, theils in der That überraschend viel Neues über die indischen Sekten zu Tage fördert, freilich meist in höchst abstruser und unerquicklicher Form.

Die übrigen fünf Hefte sind persisch. Zunächst in den Nros. 45. 47 die Fortsetzung des Tabaqât-i-Nâsiri: sodann in den Nros. 48. 49. 52 der Anfang des Wis o Râmîn, herausgegeben von W. N. Lees und Munshi Ahmad Ali.

Berlin Ende Nov. 1864. A. Weber.

Nachtrag.

Bei der Correctur des Obigen lagen mir bereits wieder neun neue Hefte der Bibl. Indica vor: ein Heft nämlich der älteren Serie nro. 206, der Beginn eines Commentars zum Kâmandakiya nîtisâra (bis 9, 36 reichend), und acht der neuen Serie. Darunter in nro. 59 die Fortsetzung von *Kern's* Ausgabe der Brihat-saṃhitâ (bis adhy. 52). Sodann drei Anfangshefte, des Taitt. Âraṇyaka nämlich mit Sâyaṇa's Commentar (bis I, 11, 7) herausgegeben durch Râjendra Lâla Mitra in nro. 60., des Âçvalâyana-çrautasûtra mit dem Commentar des Nârâyaṇa (bis II, 3, 6) herausgegeben durch Râma Nârâyaṇa Vidyâratna in nro. 55, und des Nyâya darçanam mit dem Comm. des Vâtsyâyana (bis II, 2, 9) herausg. durch Jayanârâyaṇa Tar-

pakañcânana in nro. 56. Alles dreies in der That Werke, deren Herausgabe für die Sanskrit-Philologie von der höchsten Bedeutung ist.

Die übrigen vier Hefte sind persisch. Zunächst in nro. 50 der Schluss der Lees'schen Ausgabe des Tabaqât-i-Nâsiri: in nro. 53 die Fortsetzung von Wis o Râmîn, und in nro. 57. 58 zwei Hefte von dem Muntakhab al tawârîkh des Abd al-Qâdir bin i Mâluk Shâh al-Badâoni, ebenfalls herausgegeben unter der Leitung von W. N. Lees.

Berlin, Mitte Febr. 1865. A. Weber.

De communi et simplici humani generis origine. Genus humanum uno ortum esse auctore communemque habuisse patriam, diversis ex diversorum populorum fabulis, inter se consentaneis, demonstrare conatus est Samuel Lipschütz. Hamburg, Nolte.

Der offenbar jugendliche Verfasser dieses Schriftchens glaubt in der Uebereinstimmung der Sage bei den verschiedensten Völkern einen ziemlich sichern Beweis für die von ihm behauptete Einheit der Abstammung des Menschengeschlechtes aufgefunden zu haben. Wohlthuend und lobenswerth ist hierbei die Frische der Darstellung und eine sich nicht gerade blos auf Gewöhnliches erstreckende wissenschaftliche Belesenheit. Im Materiellen der Sache aber wird der Verf. wohl schwerlich viel überzeugte Anhänger finden. Von dem Satze, dass Aehnlichkeit der Sage auch auf einen wirklichen gemeinsamen Ursprung und auf einen bestimmten thatsächlichen Kern der historischen Erinnerung hindeute, wird hier jedenfalls ein zu weit ausgedehnter Gebrauch gemacht. Ist auch, wie der Verf. sagt, kindlichen Völkern das Lügen fremd, so kann doch überhaupt poetische Erfindung keineswegs mit Lüge zusammengestellt werden. Die Art ferner, wie der Verf. z. B. eine esthnische Natursage mit dem babylonischen Thurmbau in Verbindung bringt, ist wohl nicht anders als erkünstelt und gewaltsam zu nennen. Was aber die ganze ohnedies nie vollkommen aufzuhellende Streitfrage betrifft, so bietet denn doch wohl die Vergleichung der Wurzeln der Sprachen hierfür immer noch einen gesicherteren Boden und Anhaltspunct dar als derselbe auf dem bei Weitem unbestimmteren und vieldeutigeren Gebiete der Sage eingenommen werden kann.

Leipzig, November 1864. Conrad Hermann.

Das Problem der Sprache und seine Entwickelung in der Geschichte. Von Conrad Hermann. R. Kuntze, Dresden.

Alle wissenschaftliche Behandlung der Sprache hat sich in neuerer Zeit immer bestimmter gegliedert in die beiden Abtheilungen der eigentlichen Philologie und der sogenannten allgemeinen Sprachwissenschaft, Linguistik, Glottik oder Glossologie. Der Standpunct des reinen Philologen in Bezug auf die Sprache ist immer ein anderer als der des vergleichenden Sprachforschers oder Linguisten. Das Verhältniss dieser beiden Gebiete zu einander zu bestimmen, ist eine der Hauptaufgaben der gegenwärtigen Schrift. Denn in der richtigen Bestimmung dieses Verhältnisses ist, wie es scheint, der allgemeine Schwerpunct des ganzen gegenwärtigen Begriffes des Wissens von der Sprache ent-

halten. Dasselbe Thema war namentlich vor einiger Zeit schon durch Herrn Professor G. Curtius in seiner Rede über das Verhältniss der Philologie zur Sprachwissenschaft behandelt worden. Der Verfasser des Gegenwärtigen nimmt zu der nämlichen Frage eine von jener der nur erwähnten Schrift etwas abweichende Stellung ein. Zugleich aber ist von mir versucht worden, eine übersichtliche Darlegung des ganzen Entwickelungsganges, welchen das Problem der Sprache und seine wissenschaftliche Behandlung in der Geschichte zu durchlaufen gehabt hat, nach seinem Zusammenhange mit den wichtigsten anderen allgemeinen Fragen des Wissens zu geben.

Als ein bezeichnender Unterschied der Entwickelung des neueren wissenschaftlichen Denkens über die Sprache von derjenigen im Alterthum dürfte namentlich der anzusehen sein, dass dort, im Alterthum, das ganze Interesse an der Sprache hauptsächlich und in erster Linie ein philosophisches war oder dass alles sprachwissenschaftliche Erkennen bei den Alten vorzugsweise durch die Philosophie hervorgerufen und eingeleitet wurde, während dagegen bei uns die Wissenschaft von der Sprache sowohl in der Eigenschaft der Philologie als auch in der der Linguistik oder Glottik im Allgemeinen ein rein empirisches oder von der Philosophie unabhängiges Gebiet gebildet hat. Von allen grossen und namhaften Philosophen unserer eigenen Zeitperiode hat sich kaum einer irgendwie näher um die Sprache bekümmert. Im Alterthum dagegen waren namentlich durch Plato und Aristoteles die ersten entscheidenden und fruchtbringenden Blicke auf das Wesen und die Einrichtungen der Sprache geworfen. Die Abwesenheit eines lebendigen Zusammenhanges zwischen Philosophie und Sprachwissenschaft in der ganzen neueren Zeit aber ist, wie es mir von meinem Standpuncte aus erscheint, zunächst insbesondere im Interesse der ersteren von beiden als ein schädlicher und tief greifender Uebelstand zu betrachten. Der Sprachwissenschaft ursprünglich nahe stehend, hat mich ein tief empfundenes inneres Lebensinteresse der Philosophie selbst wiederum zu ihr zurückgeführt. Ein Hauptfehler aller neueren sowohl der sogenannten exact realistischen als der speculativ idealistischen Seite angehörenden Philosophie ist meiner Ansicht nach der, dass bei allen Untersuchungen und Behauptungen über das menschliche Denkvermögen der natürliche und untrennbare Zusammenhang desselben mit der Sprache so gut wie vollständig ausser Acht gelassen worden ist. In meiner zuletzt erschienenen Schrift: Die Theorie des Denkvermögens (Dresden. R. Kuntze) habe ich daher die Lehre dieses Vermögens in einer von der bisherigen Tradition abweichenden Weise zu behandeln und namentlich nach der erwähnten Seite hin zu verbessern versucht. Auch die gegenwärtige Schrift aber schliesst sich in der gleichen Richtung wie an diese Schrift so an meine früher erschienene Philosophische Grammatik (Leipzig. F. Fleischer 1858) als eine Fortsetzung an, indem überhaupt meine ganze philosophische Stellung einem wesentlichen Theile nach mit auf die Berührung und den Zusammenhang mit dem Prinzipe des sprachwissenschaftlichen Erkennens gegründet ist.

Auch die Wissenschaft von der Sprache an sich selbst aber hat immer eine gewisse Seite der Berührung mit den allgemeinen Prinzipien und Interessen der Philosophie an sich. Abgesehen davon, dass das reine Problem der Sprache an sich, d. h. die Frage nach dem allgemeinen Verhältniss derselben

sowohl zu dem Menschen als ihrem Träger oder Besitzer wie auch zu der äusseren Welt als zu dem an und für sich gegebenen gegenständlichen Was, worauf sie sich richtet oder welches durch sie bezeichnet wird, eigentlich immer ein philosophisches und mit den ganzen übrigen Problemen und Fragen der Weltstellung des Menschen genau verbundenes bleibt, wenn wir auch jetzt auf Grund der Resultate der historischen Sprachforschung über die Art der Entstehung der Sprache in einer ganz anderen und sichereren Weise zu urtheilen im Stande sind als früher; so fällt doch auch dasjenige, welches unmittelbar genommen immer den Inhalt der Sprache bildet, das Denken, unbestritten in den wissenschaftlichen Bereich der Philosophie und zwar hier insbesondere der Logik herein. Eben die in der ganzen neueren Zeit Mode gewordene oder für diese dem Alterthum gegenüber charakteristische Absonderung der Lehre vom Denken und derjenigen von der Sprache oder der Logik und der Grammatik ist meiner Ansicht nach ein entschiedener Fehler und die Quelle mannichfacher Irrungen sowie überhaupt der ganzen — eigentlich unnatürlichen — Entfremdung zwischen den beiden Gebieten der Philosophie und der Philologie gewesen. Logik und Grammatik nämlich sind zwei Disciplinen, die sich eigentlich ganz auf den nämlichen Stoff oder Inhalt beziehen. Denn alles eigentliche, actuelle oder begriffliche Denken des Menschen ist mit Nothwendigkeit immer gebunden an die Form der Sprache und der Inhalt der Sprache selbst ist niemals ein anderer als ein Gedanke der menschlichen Seele. Streng genommen daher kann auch die Logik nur angesehen werden als die Wissenschaft vom Denkprinzipe des Menschen überhaupt und an und für sich, während die Grammatik sich immer auf das Denkprinzip einer einzelnen Sprache oder eines Volkes als einer besonderen Fraction des Menschengeschlechtes bezieht. Die Logik ist gewissermassen das allgemeine Grundschema einer jeden Grammatik und eine jede Grammatik kann ebenso angesehen werden als eine besondere Art oder Modification des allgemeinen Prinzipes der Logik. Im Alterthum aber war im Allgemeinen das logische und das grammatische Element des Wissens noch ungleich genauer mit einander verbunden als in unserer eigenen Zeit. Die Wiederherstellung einer solchen genaueren Verbindung anzubahnen aber muss ich als eine wesentliche Tendenz der gegenwärtigen so wie meiner beiden erwähnten früheren Schriften bezeichnen.

Die Sprache vom Standpuncte der Logik aus erklären zu wollen, pflegt jetzt allgemeinhin in der Wissenschaft als eine verfehlte, unzureichende und namentlich durch die neuere historische Sprachforschung im Prinzipe widerlegte Verfahrungsweise angesehen zu werden. Bis zu einem gewissen Puncte allerdings mit vollkommenem Recht: die logische Erklärungsweise der Sprache im früheren Sinne des Wortes war eine durchaus hölzerne, mechanische und auf einer entschieden unrichtigen Ansicht über das Verhältniss des Denkens zu seiner äusseren Form, der Sprache, beruhende. Man sah das Denken einfach als das Frühere, Ursprüngliche und von sich aus Bedingende, die Sprache aber als das Spätere, Abhängige und Bedingte unter beiden an. Die abstracten Kategorien der Logik sollten unmittelbar in den konkreten Formen der Sprache wiedererkannt und nachgewiesen werden. Die Wahrheit jenes ganzen Verhältnisses aber ist vielmehr diese, dass das eigentliche oder logische Denken als solches

sich von Anfang an oder durch sich selbst noch gar nicht als gegeben in der menschlichen Seele vorfindet, sondern vielmehr erst allmählig und später im Zusammenhang mit der Ausbildung oder Erschaffung der Sprache in ihr entsteht. Nur an der Sprache und durch dieselbe ist es, dass sich das Denken im Geiste des Menschen entwickelt. Die ganzen Formen der ersteren sind deswegen auch nicht in einem so directen und handgreiflichen Sinne logische, als es im Geiste jener früheren Auffassung lag. Das konkrete Denken der Sprache ist immer ein in bestimmter Weise anderes als das reine oder abstracte Denken nach der Regel und dem Prinzipe der Logik. Im Gegensatze zu jener älteren logischen Erklärungsweise aber ist in der neueren Zeit die sogenannte psychologische Art der Erklärung hervorgetreten, welche ganz insbesondere durch die Richtung von Steinthal repräsentirt wird. Für diese handelt es sich darum zu wissen auf welchem Wege eine bestimmte Form der Sprache oder des Denkens im menschlichen Geiste entstanden sei. Ohne aber dieser Richtung im Prinzipe entgegentreten zu wollen, so wird doch jedenfalls durch sie ein bestimmtes allgemeines Interesse und Bedürfniss, welches der menschliche Geist oder die Wissenschaft an der Sprache zu nehmen berechtigt ist, noch unerledigt gelassen. Immer nämlich ist die Sprache gegenwärtig für uns die Ausdrucksform eines ganz bestimmten logischen Denkens und es dürfte jedenfalls die doppelte Frage immer in einer sehr bestimmten Weise zu trennen und von einander zu unterscheiden sein, auf welchem Wege eine gewisse Form oder Wendung der Sprache ursprünglich entstanden oder durch das lebendig anschauliche Gefühl in der Seele des Volkes erschaffen worden sei und welches die reine logische Function oder Bedeutung derselben bei dem Ausdruck unseres gegenwärtigen wirklichen Denkens sei. Ein Casus z. B. ist immer entstanden durch das Hinzutreten eines ein Moment der sinnlichen Anschauung in sich enthaltenden Suffixes; aber dasjenige, was er gegenwärtig in der Sprache vertritt oder bedeutet, ist immer eine bestimmte Form oder Kategorie unseres eigentlichen logischen Denkens. Die Frage nach der Entstehung und die nach der Bedeutung oder die Erforschung der genetischen und die der functionellen Seite aller einzelnen Bestandtheile der Sprache ist an sich immer eine zweifache und verschiedene; jedes Wort und jede Form einer gegebenen Sprache hat theils eine Geschichte, durch welche sie sich nach einer Reihe von inneren und äusseren Veränderungen in diejenige Gestalt und Bedeutung hineingefunden hat, welche sie jetzt in ihr besitzt und vertritt; theils aber ist sie in dieser der Repräsentant und das Zeichen einer bestimmten Kategorie oder eines begrifflichen Momentes unseres gegenwärtigen Denkens. Dieses letztere aber oder die Function eines Wortes allein aus seiner Geschichte und aus dem psychologischen Entwicklungsgange im geistigen Leben des Volkes erklären zu wollen, ist ein zum Mindesten einseitiges und auch nie vollkommen ausreichendes Verfahren. Es handelt sich doch überall und in erster Linie bei der Erkenntniss einer als gegeben vor uns liegenden Sprache darum, dasjenige zu definiren oder in Begriffe zu fassen, was jedes einzelne Glied derselben jetzt in ihr vorstellt oder zu bedeuten hat, d. h. die Function zu erklären aus ihr selbst oder aus ihrem lebendigen Gebrauch in der Verbindung mit anderen Theilen der Rede. Immer ist alle Sprache zunächst und eigentlich eine bestimmte Bezeichnungsform des

rein geistigen oder logischen Gedankeninhaltes der menschlichen Seele. Die Sprache in diesem Sinne entspricht aber durchaus dem Begriffe des λόγος oder der gedankenmässigen rein geistigen Rede im Sinne der Alten und sie bildet in derselben Eigenschaft das specifische Gebiet des Erkennens für den Standpunct der nach ihr benannten Wissenschaft der Philologie. Denn die frühere Bedeutung dieser letzteren als der Wissenschaft vom classischen Alterthum ist längst unhaltbar geworden, da ja ausser dem λόγος oder Gedankenausdruck des Lateinischen und Griechischen auch der einer jeder anderen Sprache wissenschaftlich, d. h. philologisch behandelt werden kann. Dasjenige aber, was dem Begriffe des λόγος in der Sprache entgegengesetzt ist, ist derjenige der γλῶσσα, d. h. des sinnlichen oder zungenartigen Elementes derselben. Alle Wissenschaft von der Sprache ist demnach an sich eine doppelte, die eine vom λόγος, die andere von der γλῶσσα, die Philologie und die Glossologie, unter denen jene sich auf die Sprache in der Eigenschaft des Ausdruckes des Denkens, diese aber in der des sinnlichen Lautelementes bezieht. Das Verhältniss dieser beiden Gebiete aber ist conform demjenigen des psychologischen und des physiologischen Wissens vom Menschen. Denn keine andere Analogie ist für das allgemeine Wesen der Sprache zutreffender als diejenige des Menschen selbst, da auch der letztere nicht weniger als jene in seiner sinnlichen Substanz oder Hälfte der Träger und das Gefäss eines anderen untrennbar hiermit verbundenen geistigen Lebensinhaltes ist. Unser Begriff der Sprache aber ist in der That die wahre höhere Einheit der beiden antiken Ausdrücke des λόγος und der γλῶσσα, denen ungefähr das Verhältniss unserer beiden deutschen Worte der Rede und der Zunge als zweier verschiedener Seiten des Wesens der Sprache correspondiren würde. Deswegen kann ich nicht mit Herrn Professor Curtius und Anderen einen Gegensatz der beiden Begriffe Philologie und Sprachwissenschaft zugeben, indem mir vielmehr dieser letztere Ausdruck das höhere Ganze der beiden Gebiete des Wissens vom λόγος und der γλῶσσα oder der gedankenartigen und der zungenartigen Seite der Sprache ist. Die Wissenschaft von der γλῶσσα der Sprache aber muss nothwendig ihren Standpunct ausserhalb einer bestimmten einzelnen gegebenen Sprache in dem ganzen Kreise der mit dieser ursprünglich verwandten Sprachen einnehmen oder sie kann ihrer Natur nach nur eine historische und eine auf der Vergleichung verschiedener Sprachen beruhende Wissenschaft sein, während dagegen der wissenschaftliche Standpunct des Philologen sich immer nur auf das bestimmte vorliegende Denken einer einzelnen gegebenen Sprache bezieht. Die Sprachwissenschaft der Glossologie aber besitzt zugleich den Charakter einer wahren und eigentlichen Naturwissenschaft und es wird der wahre Werth und die Bedeutung dieses jetzt ziemlich verbreiteten Ausdruckes von mir nach verschiedenen Seiten hin in sein rechtes Licht zu stellen versucht. Im Allgemeinen aber muss ich auch dieses als eine entschiedene und namentlich von der des Herrn Professor Curtius in gewisser Weise divergirende Tendenz meiner Schrift bezeichnen, die Erkenntniss des geistigen Gedankenausdruckes in der Sprache oder den Standpunct der Philologie wiederum in wesentlicher Unabhängigkeit von demjenigen der Glossologie mehr auf seine eigene Basis zu stellen. Den Gedanken in der Sprache durch den Gedanken zu erkennen, dieses ist im Allgemeinen

dasjenige Prinzip, zu dem ich mich bekenne. Die ganze Seite des λόγος in der Sprache aber ist einer nicht weniger umfangreichen und fruchtbringenden Bearbeitung fähig als diejenige der γλῶσσα. Hat man bisher die einzelnen Sprachen in sinnlicher oder etymologischer Beziehung mit einander verglichen, so ist eine derartige Vergleichung ebenso wohl möglich in Bezug auf den ganzen Umfang ihres geistigen Inhaltes oder ihres logischen Denkens. Nicht blos die Worte, sondern auch die Begriffe der einzelnen Sprachen bieten den Stoff zu einer ausgedehnten und systematisch geordneten wissenschaftlichen Vergleichung in sich dar. Der nämliche allgemeine, objective oder an und für sich gegebene Stoff der Begriffe und des Denkens modificirt und gliedert sich in einer jeden einzelnen Sprache in einer anderen Weise oder es ist das Denken einer jeden einzelnen Sprache immer ein verschiedenes aber doch zugleich den anderen ähnliches Bild des Inhaltes der äusseren Welt. Ist aber allerdings alle Sprachwissenschaft ihrer tieferen Bedeutung nach immer eine Art von angewandter Psychologie des geistigen Lebens der Völker, so ist doch die gemeinsame und verbindende Substanz aller Verschiedenheit des sprachlichen Denkens zuletzt immer enthalten in dem allgemeinen Prinzip der Gesetze der Logik. Die Theorie des logischen Gedankens aber und diejenige des sprachlichen Satzes ist für mich dem Kerne nach insofern eine und dieselbe als die letztere von beiden nur die Eigenschaft einer konkreten Vervollständigung und Erweiterung jener ersteren zu besitzen scheint. Die Theorie oder Idee des grammatischen Satzes auf diejenige des logischen Urtheiles in seinen beiden höchsten und entscheidenden Hauptkategorien, dem Subject und Prädicat oder dem ὄνομα und ῥῆμα der Alten zurückzuführen, habe ich in dem letzten Abschnitte dieser Schrift und in grösserer Ausführlichkeit schon früher, in dem syntaktischen Theile meiner philosophischen Grammatik versucht. Den hierbei von mir eingenommenen Standpunct möchte ich als den einer logisch-grammatischen Atomistik bezeichnen. Manches, insbesondere die so sehr wichtige Theorie der Casus dürfte vielleicht als gewagt und bedenklich erscheinen; das logische Element der Sprache aber kann nur durch eine ebenso einfache als consequent durchgeführte Theorie zu der ihm gebührenden Anerkennung gebracht werden.

Indem ich im Vorstehenden der Aufforderung der verehrten Redaction zu einer Selbstanzeige meiner Schrift nachgekommen bin, darf ich nur noch hinzufügen, dass unter Beschränkung auf die entscheidenden Hauptpuncte der ganze ungemein vielgestaltige Stoff, den der Charakter der Sprache nach seiner historischen Entwickelung unserem Erkennen darbietet, in der möglichsten Vollständigkeit seiner einzelnen Seiten von mir aufzufassen versucht worden ist.

Leipzig, November 1864. Conrad Hermann.

Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams, von Dr. R. Dozy, Prof. der Geschichte u. der morgenl. Sprachen an der Universität Leyden. Aus dem Holländischen übersetzt. Leipzig u. Haarlem 1864. 196 SS. gr. 8.

Die frühere Geschichte Mekkas bis kurze Zeit vor Mohammed ist in

tiefes Dunkel gehüllt; über die Zeit in welcher, das Volk von welchem das Heiligthum zu Mekka gebaut worden ist, den Gott oder die Götter denen es eigentlich geweiht war, den Ursprung des grossen jährlichen Festes und seiner Feierlichkeiten, welche Mohammed beibehielt, und so viele Fragen, die sich daran knüpfen, hat man es bis jetzt nur zu unsicheren Vermuthungen gebracht, oder sogar eine Beantwortung gar nicht einmal versucht. Herr Dozy glaubt aber nun den Schlüssel zu diesen vielen Räthseln, den man bis jetzt vergebens suchte, gefunden zu haben, „und zwar da, wo man ihn am wenigsten suchte, nämlich im Alten Testamente". Er gesteht zu, dass seine Ansichten, wenn man sie zum ersten Male hört, höchst sonderbar scheinen müssen; nichtsdestoweniger hofft er, man werde sie nicht schon ihrer Neuheit und Sonderbarkeit wegen ohne weiteres verwerfen, vielmehr die Gründe, worauf sie gebaut sind, aufmerksam und unparteiisch untersuchen (S. 15). Um von vorn herein den Gang seiner Beweisführung anzudeuten, schickt er die drei „Hauptzüge" seines „Systems", die er der Reihe nach zu erörtern gedenkt, voraus; es sind folgende:

„1) Das mekkanische Heiligthum ist zur Zeit Davids von Israeliten gestiftet, und zwar von dem Stamme Simeon. Diese Simeoniten sind die sogenannten Ismaeliten, welche von den Arabern auch die ersten Gorhum genannt werden.

2) Das mekkanische Fest wurde von denselben eingesetzt; die dabei stattfindenden Feierlichkeiten erklären sich aus der israelitischen Geschichte, wie auch viele Worte, wodurch dieselben bezeichnet werden, hebräischen Ursprungs sind.

3) In der babylonischen Periode kommen Juden, die aus der babylonischen Gefangenschaft entronnen waren, nach Mekka, welcher Name ursprünglich keine Stadt bezeichnete. Es sind diejenigen, welche die Araber die zweiten Gorhum nennen."

Sicherlich ist der Inhalt dieser Sätze neu und sonderbar; doch kann gewiss Neuheit und Sonderbarkeit einer wissenschaftlichen Ansicht an und für sich kein Grund gegen ihre Richtigkeit sein, nur wird man in diesem Falle eine um so triftigere Begründung und zwingendere Beweisführung fordern und die angeführten Gründe um so strenger prüfen müssen. Dass ich die Beweisführung des Verfassers „aufmerksam" untersucht habe, davon wird, hoffe ich, ihm sowohl wie jedem Leser die folgende Darlegung Zeugniss geben; dass dies aber auch „unparteiisch" geschehen ist, dessen bin ich mir vollkommen bewusst. Wenn trotzdem auf die Spannung, mit welcher ich einer Beweisführung nachging, die zu so überraschenden Ergebnissen führen sollte, schliesslich nur das Gefühl schwerer Enttäuschung gefolgt ist, so muss der Grund davon in der Sache selbst liegen.

Der Vf. bahnt sich den Weg zur Begründung seiner drei Sätze durch eine Auseinandersetzung über „die Religion der alten Israeliten" (S. 16—39). Schon hier gibt er eine Probe seiner Combinationsfertigkeit, die allerdings wenig Vertrauen für die spätere Beweisführung erwecken muss. Nachdem er mit Recht auf die Thätigkeit Esra's bei der im Pentateuch enthaltenen Gesetzgebung hingewiesen, sieht er sofort in Esra und seinen Gehülfen die Verfasser des ganzen Pentateuchs und glaubt in der Folge darthun zu können, dass die

Geschichten von Abraham, Sara, Hagar und Ismael nicht älter seien als die Zeit Esra's (S. 9). Wie er behauptet, finden sich selbst in dem jehovistischen Gesetze Ex. 20, 25 Spuren des Stein- und Baumcultus, welcher die älteste Religion nicht allein der Israeliten, sondern auch der semitischen Völker überhaupt war (S. 18 ff.), und das Wort Ṣur „Felsblock" war ein Synonym zu El, wie man nicht nur aus den Eigennamen Padahṣur, Pedahel, Pedahja, sondern auch aus Deut. 32, 30. 31 ersieht, wo ṣur für Gott steht, und wie auch Gen. 49, 24 die Gottheit „Stein Israels" genannt wird. Aus Deut. 32, 18 soll deutlich hervorgehen, dass die Israeliten einem göttlichen Felsblocke entsprossen sind, „und das ist in der That die ächte, alte Vorstellung von der Entstehung des Volkes", wobei man die Mythe von Deucalion und Pyrrha vergleichen kann. Diese Vorstellung war zur Zeit des Jeremia allgemein herrschend nicht nur bei den geringen Ständen, sondern auch bei den Gebildeten, s. Jer. 2, 27; Jeremia misbilligt sie zwar, sie kommt aber dennoch bei einem spätern Propheten, dem zweiten Jesaja vor, „der uns zugleich mit dem Eigennamen jenes Felsblockes bekannt macht, dem die Israeliten entsprossen sind" Jes. 51, 1. 2. „Figürliche Rede ist es nicht" (S. 21), und Abraham ist in der That nicht der Name eines Stammes, sondern der eines Gottes, wie auch Sarai kein Frauenname ist, sondern „Grube", „Höhle" bedeutet; die jüdischen Legenden wissen auch noch von einer Höhle, in welcher Abraham geboren und verborgen worden ist. Auch die älteren Propheten bezeichnen durch Abraham wie durch Israel und Jacob das Israelitische Volk Mich. 7, 20. Jes. 29, 22, und in der Stelle Ez. 33, 24, wo Abraham als Einzelner dem ganzen Volke entgegengestellt wird, ist Abraham eben so wenig eine historische Person als Jes. 51, 2. „Gerade das Einzelnsein ist das Merkwürdige bei Abraham; der Stein, der Felsblock war einzeln im Lande (?) und doch ist daraus ein grosses Volk entsprungen" (S. 23). „Dass bei dem zweiten Jesaja Abraham und Sarai keine historische Personen, sondern ein Felsblock und eine Höhle sind (der Felsblock lag natürlich in der Höhle), dieses ist von grosser Wichtigkeit, um die Zeit zu bestimmen, in welcher die Erzählungen über Abraham in der Genesis verfasst sind und um den Geist derselben richtig zu fassen; es lässt sich hieraus schliessen, dass erstlich diese Erzählungen, wenn sie schon gegen das Ende des babylonischen Exils bestanden, für die Propheten keine Autorität hatten, und weiter ist es klar, dass die Verfasser der Genesis" Euhemeristen waren, „die nach dem Verfalle der alten Religionen darnach strebten, die alten Götter als Menschen darzustellen, die früher wirklich gelebt und verdienstvolle Thaten vollbracht hätten" (S. 24 f.).

Man staunt billig über die Kühnheit, um nicht zu sagen Abenteuerlichkeit aller dieser Folgerungen, bei welchen weder auf den Zusammenhang, in welchem die demselben zu Grunde liegenden Stellen vorkommen, noch auf die zahlreichen andern Stellen, aus welchen sich der ganz andere Sinn der hier gebrauchten Ausdrücke aufs deutlichste ergibt, Rücksicht genommen ist. Wie soll man sich aber eine Vorstellung von der Entstehung des Volkes Israel aus dem in der Höhle liegenden Felsblock Abraham machen, da ja Deucalion und Pyrrha keine Felsblöcke waren? Wenn Abraham aus den angegebenen Gründen ein göttlich verehrter Felsblock war, „der nur bei dem zweiten Jesaja

nicht als Gott auftritt, weil man damals Jehova eine exclusive, unbeschränkte Herrschaft zuschrieb" (S. 25), so haben wir uns dann unter Jahwe selbst um so mehr einen von den Israeliten als Gott angebeteten ganz ähnlichen Felsblock zu denken; denn Deut. 32 ist est ja nicht Abraham, sondern Jahwe, der als Gott Israels einfach „der Fels" הַצּוּר genannt wird V. 3. 4. 30. 31, der als der Vater geschildert wird, welcher Israel geschaffen V. 6, als der Fels, der es gezeugt V. 18, vgl. auch 1 Sam. 2, 2. 2 Sam. 23, 3. Ps. 18, 32. Jes. 44, 8. Hab. 1, 12; oder soll der אֶבֶן יִשְׂרָאֵל im Segen Jakob's Gen. 49, 24 auch Abraham sein? Man darf nur Stellen wie Ps. 18, 3. 47. 19, 15. 31, 3. 62, 3. 7. 8. 71, 3. 78, 35. 89, 27. 94, 22. 95, 1. 144, 1. 2 (vgl. 61, 3. 4) vergleichen, um über den bildlichen Sinn von צוּר vollkommen klar zu werden und sich zu überzeugen, dass darin durchaus keine Andeutung eines Steincultus enthalten ist. Doch Jahwe wird Jes. 26, 4 nicht nur ein „Fels der Ewigkeiten" genannt vgl. 17, 10, und ist Jes. 8, 14 für Israel ein „Stein des Anstosses" und ein „Fels des Strauchelns", sondern auch für Jerusalem „eine Schlinge und ein Netz"; daraus müsste D. nach seiner Erklärungsweise nothwendig auch auf einen Netzcultus schliessen, den er ja in Wirklichkeit Hab. 1, 16 finden kann. Ueber den wahren Sinn von Jer. 2, 27 kann bei Vergleichung von Deut. 32, 6. Jes. 64, 7. Mal. 2, 10 kein Zweifel sein, und wie D. behaupten kann Jes. 51, 1. 2, wo der bildliche Sinn unverkennbarer ist als er es irgendwo im A. T. sein kann (vgl. Hitzig, Knobel u. A. z. d. St.), sei nicht figürliche Rede, ist eben so unbegreiflich, als dass er die Erklärung von Ez. 33, 24 (Jes. 51, 2) anderswo sucht als in Gen. 12, 1. 2 (vgl. Num. 14, 12).

Nach des Vf.s Ansicht dachte man sich Abram der alten Vorstellung gemäss als einen Stein, aber als „beseelten Stein", und dieser Umstand erleichterte es später, Abram als Menschen darzustellen (S. 24); man gab späterhin die heiligen Steine blos für Denkmäler und Altäre aus, dieses Letztere waren sie aber auch in der That, „denn auf den Steinen wurde geopfert, obwohl nicht Jehova, sondern dem in dem Steine wohnenden Gotte" (S. 26). „Die Steine oder Bäume waren nur der Wohnort der Götter, von dem sie sich nach Belieben trennen und in den sie wieder zurückkehren konnten, wie der Mensch nach seiner Wohnung wiederkehrt" (S. 27). Dass dies die Vorstellung der Israeliten war, soll sich aus Gen. 28, 22 ergeben, wo Jakob den Stein, den er errichtet, Bethel, Haus Gottes nenne, und „so gab es einen Stein èben ha-'ézer „Stein des Helfers" (?) genannt, an einer Stelle, wo die Israeliten unter Samuel einen grossen Sieg über die Philister errungen hatten, welchen sie dem in diesem Steine wohnenden Gotte zu verdanken zu haben meinten, denn in dieser Zeit war der Steincultus noch allgemein verbreitet" 1 Sam. 7, 12. Nun ist aber Gen. 28, 22 nicht gesagt, dass der Stein ein Bethel sei, sondern dass er ein Bethel werden solle (יִהְיֶה nicht הִיא), d. h. dass an der dadurch bezeichneten und geweihten Stelle einst ein Gotteshaus sich erheben werde, und nicht der Stein, sondern der Ort, wo Jakob den Stein aufgerichtet, wird Bethel genannt 28, 17. 19. 31, 13. 35, 14 f., der Stein ist eine מַצֵּבָה 28, 18. 22, ein Maalstein, ebenso wie 31, 45. 35, 20. Ez. 24, 4 vgl. 2 Sam. 18, 18. 8, 13; und in der Stelle 1 Sam. 7, 12 wird erzählt, Samuel habe den Stein,

den er an dem Orte des Sieges über die Philister errichtet, deshalb èben ha'ézer genannt, weil Jahwe — nicht der Steingott — den Israeliten geholfen. D. erkennt allerdings selbst an, dass die Stelle 1 Sam. 7, 12 „wie gewöhnlich einen jehovistischen Anstrich" habe, aber der Name selbst setze in Verbindung mit anderen Thatsachen die Sache in ein ganz deutliches Licht (S. 28). Wie dies aus dem Namen, auch wenn man „Stein des Helfers" übersetzt, hervorgehen soll, ist schwer einzusehen; doch der Vf. weiss überall zwischen den Zeilen zu lesen, oder vielmehr, indem er sich darauf beruft, dass Geiger (Urschrift u. Uebers. der Bibel) nachgewiesen, wie der Text des A. T. durch Anbequemung an die gesetzlich strengen Ansichten des spätern Judenthums mehrfache Veränderungen erlitten habe, sieht er in den im Kanon aufgenommenen Schriften „jehovistische Bearbeitungen der Documente der israelitischen Geschichte" (S. 17), in welchen jedoch die Spuren des alten Cultus nicht völlig verwischt worden sind.

Die Erinnerung an den Stein- und Baumcultus, von welchem letztern auch D. verschiedene Beispiele aus dem A. T. anführt (s. S. 28—32), war den Israeliten wie den andern semitischen Völkern „nach dem Uebergange zum Monotheismus unangenehm, und sie suchten das Geschehene zu mildern und zu beschönigen" (S. 26). Die Erzählungen in der Genesis sind „mit dem bestimmten Zwecke geschrieben, die alte Verehrung der Steine und Bäume, die allzutief wurzelte, als dass man sie völlig hätte vertilgen können, mit dem Jehovismus in Einklang und mit den Erzvätern in Verbindung zu bringen" (S. 26). Doch zeigte sich der Jehovismus in dieser Hinsicht weniger streng als der Islam; der Glaube, dass die Steine und Bäume von übernatürlichen Wesen bewohnt würden, erhielt sich, „aber die arabischen Theologen betrachteten jene Wesen als böse Geister, als Teufel", wie die Christen die Götter des Heidenthums, „bei den Jehovisten dagegen sind dieselben zu Engeln geworden" (S. 32). Dieses letztere schliesst D. aus Gen. 18 und aus Richt. 13, 19—22! (aus Lev. 17, 7. 2 Chr. 11, 15 vgl. Jes. 13, 21. 34, 14 folgt vielmehr das Gegentheil). Wann soll denn aber nach seiner Annahme diese Umgestaltung stattgefunden haben? Noch für den zweiten Jesaja ist nach ihm wie für die Zeitgenossen des Jeremia Abraham keine Person, sondern eine Steingottheit (S. 21 ff.), die Erzählungen über ihn in der Genesis, wenn sie schon gegen das Ende des babylonischen Exils bestanden, hatten für die Propheten keine Autorität (S. 24), sie wurden erst von den Euhemeristen zur Zeit Esra's zu den angegebenen Zwecken niedergeschrieben (S. 25. 9) und können darum keinen Anspruch auf historischen Werth machen (S. 28): folglich wäre der Monotheismus erst zu Esra's Zeit in Israel eingeführt worden! (vgl. S. 26). Was wird aber aus den übrigen Erzvätern? waren diese auch Steingottheiten oder waren sie wirkliche Personen? Warum werden diese so ganz mit Stillschweigen übergangen, die doch gleichen Wesens mit Abraham sind? Ich möchte dabei Herrn D. nur das Eine zu bedenken geben: die Sagen von den Erzvätern knüpfen sich so eng an die ältesten Heiligthümer der Israeliten in Palästina, Bethel, Beeršeba, Hebron, Sichem u. a., während Jerusalem für sie noch gar nicht vorhanden ist, dass sie nothwendig älter als David und Salomo sein müssen. Wie? nachdem nach Jahrhunderte langem geistigen und leiblichen Kampfe der Tempel in Jerusalem

allein von allen Anbetungs- und Opferstätten Jahwe's übrig geblieben war, als die zum Bau des zweiten Tempels zurückgekehrten Juden jene Heiligthümer, gegen welche die Propheten längst geeifert hatten, als durch heidnische Gräuel befleckte Stätten ansahen und selbst mit den Samaritanern jede Gemeinschaft von sich wiesen, damals sollen diese Erzählungen, die zur Verherrlichung jener Heiligthümer dienen, erdacht oder niedergeschrieben worden sein, ohne dass man den Berg Zion durch die Gegenwart irgend eines der Erzväter weihen und für heilig erklären liess? Und während in dem Gesetze des Esra jede Aufstellung einer מַצֵּבָה verpönt war Lev. 26, 1. Deut. 16, 22, soll zu Esra's Zeit ein Erzähler von einem Felsblock-Erzvater die Aufstellung einer מַצֵּבָה als einer Wohnung Gottes berichtet haben, statt vielmehr jede Spur eines solchen Cultus aus seiner euhemeristischen Dichtung fern zu halten?

Wenn der Stein- und Baumcultus bis nach dem Exil bei den Juden fortgedauert haben soll, so kann es natürlich noch viel weniger Schwierigkeiten machen, auch den Cultus des Baal bis zu dieser Zeit bei ihnen vorauszusetzen. Dass Baal-Saturn während des ganzen Aufenthaltes in der Wüste die Nationalgottheit der Israeliten, dass ihm die Stiftshütte geweiht gewesen sei und ein öffentlicher Jahwedienst nicht bestanden habe, schliesst D. mit Vatke und Andern aus der bekannten, falsch übersetzten Stelle Am. 5, 25. 26, indem er bemerkt, dass dieses Zeugniss des Amos „weit mehr Autorität habe, als die späten Priestersagen, die es scheinen lassen wollen, als sei die Stiftshütte ein Heiligthum Jehova's gewesen“ (S. 33). Auch der Sabbath war dem Baal-Saturn heilig, und „bis im Exil hatte man für denselben noch keine passende Veranlassung ersonnen“, erst Esra fand sie, indem er „die persische Schöpfungsgeschichte in den Anfang der Genesis setzte“ (S. 35). — Mit welchem Rechte wird aber Am. 5, 25 übersetzt: „Hast du m i r Opfer und Gaben dargebracht in der Wüste, Haus Israel?“ Nach dem hebräischen Texte ist ja nicht das m i r, sondern O p f e r und G a b e n zu betonen: nicht dass die Israeliten einem andern Gotte geopfert hätten, sondern dass sie Jahwe keine Opfer dargebracht, dass der Opferdienst, wie er zu des Propheten Zeit stattfand, in der Wüste nicht stattgefunden, das ist es, was der Prophet hervorhebt, um die Werthlosigkeit dieses Dienstes vor Augen zu stellen, vgl. 5, 21 ff. Der Opferdienst war auf den Ackerbau gegründet, er konnte also in der unbesäten Wüste, dem Lande der Oede und Dürre Jer. 2, 2. 6 nicht stattfinden, und doch war die Zeit der Wanderung durch die Wüste die Zeit, wo zwischen Israel und Jahwe das innigste Verhältniss stattfand Jer. 2, 2. Nicht dass die Stiftshütte dem Saturn geweiht war, sondern dass ihre Beschreibung ein Nachbild des Tempels ist, welches der in die Wüste verlegten Opfergesetzgebung als Substrat dienen soll, muss demnach aus Am. 5, 25 wie aus Jer. 7, 22 (s. m. Comm. zu d. St.) geschlossen werden. Mit welchem Rechte wird ferner das Perf. consec. וּנְשָׂאתֶם Am. 5, 26 von der Vergangenheit verstanden, während doch וְהִגְלֵיתִי 5, 27 nothwendig von der Zukunft verstanden werden muss? Man sehe die allein richtige, dem Wortlaut wie dem Zusammenhang entsprechende Erklärung von Am. 5, 25—27 bei Ewald, und vergleiche noch dazu Am. 6, 10. Jes. 37, 4. Ez. 14, 10. Gen. 45, 19. Am. 1, 4 ff. Der Prophet spricht von einem zu seiner Zeit im Schwange gehenden Götzendienste, wenn auch über dessen Beschaffen-

heit bei der Unsicherheit in der Deutung der gebrauchten Ausdrücke sich nichts Genaueres bestimmen lässt, und wenn Hitzig dagegen geltend macht, dass man von einer solchen Verehrung eines Gestirnes zur Zeit des Amos nichts wisse, so gilt doch dies für die Zeit des Mose noch viel mehr; mit der falschen Erklärung der Stelle fällt aber auch zugleich jeder Grund zu der Annahme, als ob Baal-Saturn jemals Nationalgottheit der Israeliten gewesen, und erst später eine Anzahl Attribute und Symbole von Baal auf Jahwe übergetragen worden seien (S. 35). Allerdings finden wir den Namen Baal in hebräischen Eigennamen bis zur Zeit Davids, daraus folgt aber nur, dass dieser Name auch zur Bezeichnung Jahwe's gebraucht wurde und erst später seinen schlimmen Nebensinn erhielt, s. Nöldeke Zeitschr. d. DMG. Bd. XV, S. 809, vgl. Geiger ebendas. XVI, S. 728.

Dass die bildliche Darstellung Jahwe's bei den Israeliten sich lange erhalten hat, bedarf keines besondern Beweises, die Stierbilder in Dan und Bethel sind bekannt; aber zu weit geht D., wenn er aus 2 Chr. 11, 15 schliessen will (S. 38), dass Jahwe auch in Bockgestalt verehrt worden sei; für den Verfasser der Chronik standen die bildliche Verehrung Jahwe's, der Höhendienst und die Anbetung der Götzen auf einer und derselben Linie und verfielen der gleichen Verdammniss als Heidenthum, in dem gebrauchten Ausdrucke שְׂעִירִם spricht sich daher nur sein Abscheu vor diesem Götzendienste im Reiche Israel aus, vgl. Lev. 17, 7. Jes. 13, 21.

Nachdem der Vf. durch diese allgemeine Erörterung die der folgenden Beweisführung etwa im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen sich bemüht hat, sucht er den ersten und wichtigsten seiner drei Sätze zu beweisen (S. 40—101); die Hauptpunkte dieser Beweisführung sind in Kürze folgende. Zur Zeit der Ansiedelung der Israeliten in Kanaan finden wir den Stamm Simeon im Bündnisse mit Juda Richt. 1, 3 ff., er besitzt im Gebiete des Stammes Juda siebzehn Städte Jos. 19, 1 ff.; in der spätern Zeit der Richter erscheint er wie Levi als zerstreut in Israel Gen. 49, 7, von der Zeit Saul's an verschwindet er ganz und seine Städte gehören zu Juda. Diese eigenthümliche Erscheinung findet ihre Erklärung in der Erzählung 1 Chr. 4, 24—43, nach welcher gewisse mit Namen angegebene Geschlechter der Simeoniten bis Gedor zogen, die dort wohnenden Minäer schlugen und ihre Wohnplätze und Weiden in Besitz nahmen, ein kleinerer Theil nach dem Gebirge Seir zog, dort den Rest der Amalekiter schlug und sich an ihrer Stelle niederliess. Den Ort, wohin jene Simeoniten zogen, hat man bis jetzt vergebens gesucht, und auch die Verwandlung von Gedor in Gerar nach LXX (Ewald, Bertheau) führt nicht zum Ziele. Die Zeit aber, in welcher diese Auswanderung Statt gefunden, ergiebt sich aus 1 Chr. 4, 31; es war die Zeit Saul's, nicht die des Hiskia, wie man wegen 4, 41 gewöhnlich annimmt, wodurch sich auch das Verschwinden der Simeoniten aus der israelitischen Geschichte in dieser Zeit erklärt. Die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung geht auch aus 1 Sam. 30, 17 hervor; die dort aus der Niederlage durch David entronnenen 400 Amalekiter sind eben der Rest der Amalekiter 1 Chr. 4, 43, der von den 500 Simeoniten geschlagen wurde. Der grösste Theil des Stammes Simeon wanderte damals aus, nur vier oder fünf Städtchen blieben noch Jos. 19, 7. 1 Chr. 4, 32 f. von Simeoniten

bewohnt, die dann zum Stamme Juda gezählt wurden; die 13 von ihren Bewohnern verlassenen Städte eignete sich natürlich der Stamm Juda zu (S. 40 – 51). — Wie erklärt sich aber diese Auswanderung der Bevölkerung von 13 Städten und die Zerreissung des Bandes, welches sie an die andern Stämme knüpfte? Dieses Räthsel wird durch eine arabische Ueberlieferung gelöst: nach dieser befahl Mose nach der Eroberung Kanaans einem zahlreichen Heere die Amalekiter in Hiǵaz auszurotten; da die abgeschickten Israeliten aber den Sohn des Königs verschonten, wurden sie von den übrigen Israeliten wegen ihres Ungehorsams nicht wieder in das Land hineingelassen, sie kehrten deshalb nach Hiǵaz zurück und liessen sich dort nieder. Die Uebereinstimmung deiser Erzählung mit 2 Sam. 15 fällt in die Augen; es ist keine arabische, sondern eine hebräische Tradition, die Tradition von Jathrib (Medina) und der Umgegend, wo später die Israeliten sehr zahlreich waren: zwar in Einzelnheiten entstellt, doch in der Hauptsache wahrscheinlich. Dass im Buche Samuel's von der Verbannung der Kriegsleute Saul's, die nach der Lage des Stammes leicht Simeoniten gewesen sein können, keine Rede ist, kommt bei dem Charakter des Verfassers dieses Buches als eines spätern schlecht unterrichteten Compilators nicht in Betracht. Man zählte die verbannten Simeoniten oder Ismaeliten später nicht zum Hause Jakobs und trachtete es so scheinen zu lassen, als ob ihre Auswanderung aus Kanaan nicht zu Sauls Zeit, sondern viel früher Statt gefunden habe, mit andern Worten: die Fabel von Hagar und Ismael wurde erdichtet, um ihren Ursprung zu erklären und in demselben Sinne liess der Compilator des Buches Samuel die Simeoniten aus der Sage verschwinden. Dass die verbannten Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend wirklich die Simeoniten waren, lässt sich noch daraus erkennen, dass man die Namen zweier simeonitischer Stämme, Ṣohar und Okad in den Namen einer Ebene und eines Berges bei Medina wiederfindet. Ein indirecter Beweis für diese Verbannung der Simeoniten liegt auch in der Weissagung über Duma Jes. 21, 11. 12, in welcher sich eine im Reiche Juda zur Zeit des Hiskia aufs neue rege gewordene Theilnahme für die Verbannten ausspricht (S. 25—65). — Dies führt nun weiter nach Mekka: die nach 1 Chr. 4, 39—41 von den Simeoniten besiegten Männer wohnten bis nördlich von Mekka; sie waren zu Hiskia's Zeit („bis auf diesen Tag" 4, 41) schon seit drei Jahrhunderten für ḥêrem erklärt; ḥêrem aber ist das einer Gottheit Geweihte, und die Stätte, die vor oder bei oder nach der Ausrottung der Feinde der Gottheit dieser geweiht ist, trägt selbst den Namen ḥerem oder ḥorma, und selbstverständlich darf kein Fremder, kein Ungeweihter sie betreten; in ganz Arabien findet sich aber, so weit die Erinnerung der Araber in die Vergangenheit hinaufreicht, nur Eine solche heilige Stätte, die den Namen ḥerem oder ḥaram trägt, es ist das mekkanische Gebiet; folglich kann nur das mekkanische Gebiet das in der Chronik gemeinte sein. Eine Erinnerung an die Simeoniten ist in der mekkanischen Ueberlieferung bewahrt, nach welcher die Söhne Ismaels wie in der Chronik sich erst zu Mekka niederliessen, darnach andere Völker besiegten und die Amalekiter vertrieben. Einen schlagenden Beweis, dass in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei, liefert der Name Mekka selbst, wofür wir bei Ptolemäus den vollständigen Makoraba finden; dieser Name, aus dem Arabischen nicht zu erklären, ist das

hebräische מַכָּה רַבָּה: dort hatten die Simeoniten ein grosses Schlachten unter den Bewohnern angerichtet, daher gaben sie dem Orte diesen Namen „das grosse Schlachtfeld" (S. 65—73). — Die Hauptgottheit des mekkanischen Tempels war zu Mohammeds Zeit Hobal, über deren Einführung nur widersprechende Fabeln vorhanden sind; dieser Name ist, wie schon Pococke erkannt hat, ha Baal, und es war von Anfang an die Hauptgottheit in Mekka, wie man ja bis in's 12. Jahrhundert wusste, dass das mekkanische Heiligthum ursprünglich ein Tempel Saturn's gewesen war. Dass nun die Simeoniten Baal Saturn verehrten, lässt sich nicht bezweifeln, denn als sie zur Zeit Sauls Kanaan verliessen, war Baal noch die Hauptgottheit der Israeliten; überdies wissen wir aus dem Berichte der Chronik 4, 33, dass ihr Gebiet sich erstreckte „bis Baal", und der blosse Name deutet schon an, dass an jener Stelle ein Baalsheiligthum gestanden habe. Noch mehr: der Baal zu Mekka war gerade der Baal des Stammes Simeon, denn nach Azraki befand sich unter dem Hobalsbilde eine Grube, die als Schatzkammer diente, diese Grube hiess gobb, aber ihr alter, ursprünglicher hebräischer Name war bér; nach Jos. 19, 8 hiess aber ein Grenzort der Simeoniten in Kanaan Baal ha bér, also war der ha Baal oder Hobal von Mekka ganz derselbe als der Baal der Simeoniten in Kanaan, und dieser stand ohne Zweifel eben so über einem solchen bér, Brunnen oder Grube, wo die für den Gott bestimmten Gaben hineingeworfen wurden. Wahrscheinlich war das kanaanitische Baalhabér eben so wie das mekkanische ein einzelnstehendes Heiligthum. Dieses letztere bestand aus vier Wänden ohne Dach und hiess daher al-gadr oder al-gidâr, was in Bedeutung und Form mit dem hebräischen gedôr übereinstimmt; in dem Gedôr 1 Chr. 4, 39 ist daher der Baalstempel in Mekka zu erkennen, was durch 2 Chr. 26, 7 bestätigt wird, wo Gedôr-Baal zu lesen ist statt Gur-Baal und LXX statt dieses Wortes ἐπὶ τῆς πέτρας setzt, d. h. bei dem berühmten schwarzen Steine zu Mekka; die hier genannten Araber waren arabische Stämme, die sich an die verbannten Israeliten angeschlossen. In der Stelle 1 Chr. 4, 39 ist statt גדר עד zu lesen גדר בעל, und das hier genannte גיא ist eben das Thal von Mekka, an oder auf dessen östlichem Berge Abu-Qobeis der grosse Sieg der Simeoniten erfochten worden, den sie dem von dort entnommenen schwarzen Steine zuschrieben. Mohammed sagte, dass das mekkanische Heiligthum 40 Jahre früher als der Tempel Salomo's erbaut worden sei: dies war eine alte Tradition der Simeoniten, die in Mekka fortbestanden hatte und die mit den sonstigen Ergebnissen der Untersuchung übereinstimmt (S. 74—68).

Bis hierher sind wir dem Vf. auf dem wilden Ritte gefolgt, in welchem er seine Simeoniten durch Dick und Dünn und in kühnen Springen über alle Hindernisse hinweg bis nach Mekka führt; es ist aber Zeit, dass wir Halt machen, ehe uns der Athem ganz ausgeht. Ich habe mich bemüht, den Inhalt der Erörterung des Vf. vollständig und unentstellt im Zusammenhange darzulegen und mich der Ausrufungszeichen enthalten, die gewiss mancher Leser, dem es wie mir zu Muthe sein wird, „als ginge ihm ein Mühlrad im Kopfe herum", schon bei vielen der angeführten Behauptungen und Folgerungen in Gedanken hinzugesetzt hat. Alle diese vermeintlichen historischen Entdeckungen werden mit Hülfe einiger arabischen Traditionen und einiger hebräischen Etymologien

aus der Erzählung 1 Chr. 4, 34—43 abgeleitet; was ist es denn aber, was in dieser Erzählung ganz einfach berichtet wird? Eine Anzahl simeonitischer Geschlechter, die in ihren bisherigen Wohnsitzen keinen Raum mehr hatten, zogen weiterhin in ein seither von Nichtisraeliten bewohntes Gebiet, dessen Lage durch als dem Leser bekannt vorausgesetzte, uns aber unbekannte Namen bezeichnet wird, wo sie gute Weide für ihre Heerden fanden, vertilgten die sich hier aufhaltenden Maoniten und wohnten an ihrer Statt; eine andere geringere Anzahl, 500 Mann, zogen nach dem Gebirge Seir, schlugen den Ueberrest der Amalekiter und nahmen ihre Wohnsitze in Besitz. Aehnliches wie von den Simeoniten wird uns im A. T. von Dan und Ruben berichtet. Dan besass am Anfange der Richterzeit ein ziemlich bedeutendes Gebiet im Westen von Juda bis an's Meer, welches wir später im Besitze theils des Stammes Juda, theils der Philister finden; eine Schaar der Daniten aber, 600 Mann, zog in der spätern Richterzeit aus, um andere Wohnsitze zu gewinnen, eroberte das nördlich an das seitherige israelitische Gebiet grenzende Laiš und erlangte durch den Besitz von Stadt und Tempel wieder Selbstständigkeit und Rechte eines Stammes (Gen. 49, 16). Ruben hatte in Gemeinschaft mit Gad das Ostjordanland erobert; zur Zeit Saul's führten die Rubeniten Krieg mit den das östlich angrenzende Gebiet beweidenden Hagaritern, vertrieben sie und wohnten an ihrer Statt auf der grossen Ostseite von Gilead (1 Chr. 5, 10); während aber Gad in dem ursprünglich eroberten Lande immer mächtiger wurde, verschwand dort allmälig der Stamm Ruben, und die von ihm eroberten Städte gehörten schon Jahrhunderte vor Jesaja wieder den Moabiten (s. m. Segen Mose's S. 20 ff.). Das in Gemeinschaft mit Juda eroberte Gebiet Simeon's war in der Zeit vor Saul und David, wie das Dan's, in den Besitz theils der Philister, theils Juda's gekommen; Simeon hatte am Ende der Richter seine Selbstständigkeit als Stamm verloren (Gen. 49, 7) und konnte diese in Folge der viel spätern Besitznahme eines neuen Gebietes durch die dem Nomadenleben treu gebliebenen Geschlechter in einer Zeit, wo die Stammverfassung längst aufgehört hatte, nicht wieder gewinnen. Der Zug der Daniten nach Laiš fand gegen das Ende der Richterzeit Statt, die Verdrängung der Hagariter durch Ruben im Osten von Gilead zur Zeit Saul's (1 Chr. 5, 10), der Zug der Simeoniten gegen die Maoniter und Amalekiter wird nach der allgemeinen Ansicht wegen der Zeitbestimmung 1 Chr. 4, 41 mit Recht in die Zeit Hiskia's gelegt, während sie nach D. in die Zeit Saul's gehören soll. Die Worte בימי יחזקיהו מלך יהודה: 1 Chr. 4, 41 werden gewöhnlich wegen 5, 17 mit הכתובים בשמות verbunden (s. Bertheau z. d. St.), vergleicht man aber 1 Chr. 12, 31. 16, 41. 2 Chr. 28, 15. 31, 19. Num. 1, 17 und die ganz entsprechende Stelle 1 Chr. 5, 10, so erkennt man, dass die Zeitbestimmung zu ויבאו gehört; gesetzt aber auch, nur die Zeit der Aufzeichnung der genannten Geschlechter würde dadurch bestimmt, wozu wären diese Geschlechter unter Hiskia aufgezeichnet worden, wenn sie schon mehr als drei Jahrhunderte früher ausgewandert waren? D. muss annehmen, dass man sich damals im Reiche Juda für das Loos der Ausgewanderten interessirt habe, und findet einen Beweis dieses Interesses in dem Orakel Jes. 21, 11. 12, welches in die Zeit Hiskia's gehört und welches er mit Andern auf die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. bezieht;

er weiss aber keinen Grund für dieses Interesse anzugeben, und sieht nicht ein dass, wenn die Beziehung richtig ist, dieser Grund nur eben darin liegen kann, dass die Simeoniten kurz vorher, nicht aber vor drei Jahrhunderten ausgewandert waren. Was ihn veranlasst, trotzdem die Zeit Saul's als die dieser Auswanderung anzunehmen, ist Folgendes: 1 Chr. 4, 31 wird nach Aufzählung von 13 Städten der Simeoniten bemerkt: „dies waren ihre Städte, bis David König wurde", also, schliesst D., „wohnten sie darin bis zur Zeit da Saul König war, aber späterhin nicht", also „die grosse Auswanderung hat stattgefunden ehe David König wurde unter der Regierung Saul's". Allein auch schon zu Saul's Zeit ist von Simeon keine Rede mehr vgl. 1 Sam. 27, 10. 30, 14. Ziklag ist damals eine Landstadt der Philister, die von Achis von Gath dem David gegeben wird 1 Sam. 27, 6, alle die genannten Städte liegen im Negeb von Juda vgl. Jos. 19, 1—9. 15, 24—32. 2 Sam. 24, 7, und werden zu Juda gerechnet vgl. 1 Sam. 30, 26 ff.; demnach müsste die Auswanderung noch viel früher gesetzt werden. Dass die Auswandernden aber Städte verlassen hätten davon ist 1 Chr. 4, 39 ff. keine Rede, es sind Beduinen, welche andere Beduinen von ihren Weideplätzen vertreiben, und nach Gen. 49, 7 ist Simeon zu jener Zeit in Israel zerstreut, hat also sein Bestehen als israelitischer Stamm nicht in Folge einer Auswanderung verloren. Doch D. findet eine Bestätigung seiner Zeitbestimmung darin, dass unter David's Anführung die Israeliten ihre letzten Kriege gegen die Amalekiter geführt hätten, und zwar sollen die 400 aus dem Kampfe mit David entkommenen Amalekiter 1 Sam. 30, 17 eben der Rest der Amalekiter sein, der von den 500 Simeoniten auf dem Gebirge Seir geschlagen wurde 1 Chr. 4, 43, „und dass die Simeoniten an den Amalekitern, die ihre Stadt Ziklag verbrannt und ihre Frauen und Kinder geraubt hatten, keine geringe Rache nahmen, versteht sich wohl von selbst" (S. 51)! Aber es sind ja David und seine Leute, die in Ziklag beraubt worden sind und die Amalekiter jenseits des Baches Besor geschlagen haben, von den Simeoniten ist überall eben so wenig die Rede als von einer weitern Verfolgung der 400 Geflohenen. Erst in der assyrischen Zeit wird den Amalekitern der völlige Untergang in Aussicht gestellt Num. 24, 20.

Da es dem Vf. nicht wahrscheinlich ist, dass die Einwohner von 13 Städten aus dem unbedeutenden Grunde „um Weiden für ihre Heerden zu suchen" ihr Vaterland verlassen und das heilige Band, das sie an die andern Stämme knüpfte, zerrissen haben sollten (S. 52), so findet er diesen Grund in der oben erwähnten arabischen Ueberlieferung. Dass diese nur eine Entstellung der Erzählung 1 Sam. 15 ist, fällt Jedem in die Augen, und er erkennt selbst die Uebereinstimmung damit an; er bemerkt auch, dass wenn die Erzählung arabischen Ursprungs wäre, er der Erste sein würde, ihr allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit abzusprechen, „denn ihre (der Araber) Ueberlieferungen reichen keineswegs in jenes Alterthum hinauf, und es wäre eine thörichte Annahme, dass sie noch etwas aus der Geschichte des 11ten Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung gewusst haben", aber die Sage kam durch die Israeliten von Jathrib zu den Arabern, welche sie niederschrieben. Dass Mose statt Samuel genannt ist, dass die Israeliten den Sohn des amalekitischen Königs, nicht diesen selbst verschonen, dass dieser Arkam, nicht Agag genannt wird,

sind Irrthümer der Araber; dass die Israeliten erst nach dem Tode des Propheten zurückkehren, während Samuel in der That noch nicht gestorben war, ist absichtliche Aenderung von Seiten der Nachkommen der verbannten Israeliten: „ihre Voräitern waren verbannt, das konnten sie nicht leugnen, dennoch wollten sie wenigstens die doppelte Schande nicht eingestehen, dass sie von dem grossen Propheten verbannt worden seien; dagegen sträubte sich ihr Gefühl für Ehre und Religion allzu sehr“ (S. 56)! Alles was 1 Sam. 15 erzählt wird, ist demnach „unbezweifelt vollkommen historisch“ (S. 58), nur das Eine nicht, worauf es eben ankommt: „sonderbar ist es und schwerlich historisch, dass Saul allein gestraft wird und nicht auch seine Leute, die doch, wenn wir annehmen, dass der König den Kriegszug mitgemacht hat — was durch die Tradition von Jathrib in ein sehr zweifelhaftes Licht gestellt wird — eben so sehr gesündigt hatten als er“ (S. 58). Nun nennt freilich die Tradition nur Israeliten überhaupt, nicht Simeoniten, aber auch hier weiss sich D. zu helfen: „die Kriegsleute Saul's können leicht Simeoniten gewesen sein, da dieser Stamm durch seine südliche Lage wohl zuerst zu einem Kriege mit den Amalekitern aufgefordert worden sein wird“ (S. 56). Dass der Verfasser des B. Samuel davon nichts sagt, kommt daher, dass er „den von ihm berichteten Thatsachen sehr fern steht“ und „von der Zeit, über die er spricht, wenig Gewisses wusste“ (S. 57): die Juden zur Zeit Mohammed's wussten dies natürlich besser! Oder es geschah absichtlich, um die Simeoniten verschwinden zu lassen, die man nicht mehr zum Hause Jakob's zählte, wie man in demselben Sinne „trachtete es scheinen zu lassen, als ob ihre Auswanderung aus Kanaan nicht zu Saul's Zeit, sondern viel früher Statt gefunden habe“ (S. 59). So bringt D. eine Verbannung der Simeoniten zu Sauls Zeit zu Stande, von welcher keine von beiden Erzählungen, weder die 1 Sam. 15 noch die angebliche Tradition von Jathrib, das geringste weiss. Warum erwähnt denn aber D. die „Ueberlieferung“ nicht, nach welcher David einen Kriegszug gegen die Amalekiter bei Jathrib unternahm, und dabei 100000 Weiber gefangen nahm, die bald an einer Wurmkrankheit starben und deren Gräber noch in der mohammedanischen Zeit zu sehen waren (s. Nöldeke die Amalekiter S. 37)? Ist dies nicht auch eine Tradition von Jathrib? Oder warum benutzte er nicht die andere Sage, die doch ganz gut passte, nach welcher David bei der Empörung Absalom's sich mit dem Stamme Juda zu den Juden von Chaibar zurückzog und bis zum Tode des Empörers mehrere Jahre über sie und ihre Nachbarn regierte (s. Caussin de Perceval, Arabes av. l'isl. II, 643)?

Darüber dass in der Aehnlichkeit zweier Namen in der Gegend von Medina mit den Namen simeonitischer Stämme ein Beweis dafür liegen soll, „dass die verbannten Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend wirklich die Simeoniten waren“ (S. 59), ist es wohl unnöthig ein Wort zu verlieren. Doch nicht blos hier wohnten diese Verbannten, auch in Duma d. h. dem 13 Tagereisen nördlich von Medina liegenden Dumat el ğandal, wie aus Jes. 21, 11. 12 hervorgehen soll; freilich muss D. hier alles das erst in den Text setzen, was er darin finden will, indem er nach den griechischen Uebersetzern hinter קרא V. 11 חֲנִלֹדְרִים einschiebt und an der Stelle von גם V. 12 ein Verbum mit der Bedeutung „verschwinden“ denkt. Die Simeoniten hatten sich nach ihm

zu Sauls Zeit ganz von ihrem Volke getrennt; „zerrissen war dieses Band und zwar zerrissen für immer, die Ausgewanderten bildeten ein selbständiges Volk, das nicht die geringste Gemeinschaft mehr mit dem übrigen Hause Jacobs hatte“ (S. 52); aber nach drei Jahrhunderten soll nun Josaja erklären, „dass man in Juda geneigt sei, das Verbannungsurtheil zurückzunehmen, jedoch müssten sie erst darum fragen, darum ansuchen; er beschwört sie, dies zu thun, und wenn sie es thäten, würde man sie mit offenen Armen empfangen.“ „Das Schweigen der Geschichte“ (allerdings!) „beweist, dass sie dem Verlangen des Propheten keine Folge leisteten, sondern in dem Lande blieben, wo sie seit drei Jahrhunderten wohnten.“ Wozu denn ihre Frage V. 11? Da diese selben Verbannten sich auch in Mekka, also noch 11 Tagereisen südlicher, niederliessen, so hatte demnach der unbedeutende Stamm der Simeoniten das ganze nordwestliche Arabien in Besitz genommen, wie ja allerdings die Sage dasselbe, aber in Mose's Zeit, von Israeliten erobert werden lässt. Diese Annahme macht auch dem Vf. nicht die geringste Schwierigkeit, denn er identificirt die Simeoniten mit den Ismaeliten und findet zwischen beiden nur einen Unterschied im Namen (S. 61). Merkwürdig ist es freilich, dass das A. T. diese Eroberung eines so bedeutenden Landstrichs mit keinem Worte erwähnt, oder gar sich deren schämt und deshalb das Andenken daran vertilgt hat, während die doch zu Mohammeds Zeit ganz orthodoxen Juden in Medina dasselbe zwei Jahrtausende hindurch treu bewahrt haben; warum ist denn in der Zeit Davids und Salomo's keine Spur davon in der überlieferten Geschichte übrig geblieben? warum verschwindet in dieser Zeit auch der Name der Ismaeliten aus der Geschichte, während er doch gerade damals am hellsten hätte aufleuchten sollen? Und waren denn die Hagariter und Ismaeliter, mit welchen Ruben und Gad zu Sauls Zeit Krieg führten 1 Chr. 5, 10. 19, eben diese zu dieser Zeit aus Juda ausgewanderten Simeoniten?

Am merkwürdigsten ist die Art und Weise wie die Simeoniten auf Grund von 1 Chr. 4, 39—41 von dem Vf. nach dem fernen Mekka gebracht werden. Zunächst sollen V. 41 nicht die Meuniten in der Gegend des jetzigen Maân (s. Bertheau z. d. St., Ewald, Gesch. Isr. 3te Aufl. I, 344, Ritter, Erdk. Bd. 14, S. 1005 ff.), sondern nach LXX die Minäer, die nach Strabo und Plinius von Süden her bis nahe an Medina, also auch in der Gegend von Mekka wohnten, das von den Simeoniten vertilgte Volk sein; allein wenn die Minäer noch zur Römerzeit dort wohnten, so können sie doch nicht zu Sauls Zeit schon dort ausgerottet und durch die Simeoniten ersetzt worden sein! Im Texte heisst es dann וַיַּחֲרִימוּם עַד־הַיּוֹם הַזֶּה: was soll man zu den kühnen Folgerungen sagen, welche D. aus diesen einfachen Worten ableitet? Die Minäer waren zu Hiskia's Zeit schon seit drei Jahrhunderten für ḥerem erklärt: ḥerem ist das der Gottheit Geweihte: ihr Gebiet war also eine heilige gottgeweihte Stätte: in ganz Arabien findet sich nur Ein Ort, der den Namen ḥerem oder ḥaram trägt, das heilige mekkanische Gebiet: „folglich kann nur das mekkanische Gebiet das in der Chronik gemeinte sein“ (S. 70)! Dass nun in Arabien in jeder, auch in der uralten Zeit nur das Gebiet von Mekka ḥaram genannt worden sei, da es ja noch viele andere Tempel mit Asylrecht gab und Mohammed selbst auch Medina für ḥaram erklärte, wäre schwer nachzuweisen; doch gleich-

viel, wo hat denn im A. T. חֵרֶם die hier angenommene Bedeutung? Ein Gegenstand, der als ḥerem erklärt wird, wird nicht als ein heiliger angesehen, sondern dem Tode, der Vernichtung geweiht, und ḥerem bedeutet daher auch selbst oft Vernichtung und Untergang, man vergleiche nur z. B. Deut. 7, 26. Jos. 6, 17. 18. Jes. 34, 5. 43, 28. Sach. 14, 11. Mal. 3, 24. Aber auch angenommen, jene Bedeutung wäre die richtige, ist denn im Texte von dem Gebiete jenes Volkes die Rede? Das Gebiet wurde ja zur Viehweide benutzt, nicht zur gottgeweihten Stätte gemacht, das החרים wird vielmehr von den Bewohnern ausgesagt, die nicht für heilig und unantastbar erklärt, sondern, wie dies eben der Sprachgebrauch mit sich führt, vertilgt und ausgerottet wurden, vgl. z. B. Deut. 3, 6. 13, 16 ff. 20, 16 f. Jos. 11, 12. 20. 1 Sam. 15, 9. 21. 1 Kön. 9, 21. 2 Chr. 20, 23. Jes. 34, 2. 37, 12. Jer. 25, 9. Dan. 11, 44. Wo bleibt denn nun das Heiligthum von Mekka? Doch D. hat noch andere Beweise in Bereitschaft: eine Erinnerung an die Simeoniten soll in der mekkanischen Ueberlieferung bewahrt geblieben sein, die allerdings „nicht so rein geblieben als die medinische, sondern vermischt mit den Erzählungen aus der Genesis", „und dadurch manchmal jämmerlich entstellt und unkenntlich geworden" (S. 70). Nach dieser Tradition zerstreuten sich die Söhne Ismaels, als sie sich mehrten und Mekka ihnen zu eng wurde, in verschiedene Gegenden, besiegten die Bewohner, und vertrieben auch die Amalekiter: „merkwürdige Uebereinstimmung mit der Chronik, worin auch zuerst über die Niederlassung zu Mekka und darnach über den Zug gegen die Amalekiter gesprochen wird"! Einer Widerlegung bedarf dies wohl nicht; was soll man aber zu der Erklärung des Namens Mekka oder Makka sagen, welcher „einen schlagenden Beweis" liefern soll, „dass in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei" (S. 71)? Man soll darin das hebräische מַכָּה oder, weil nach Ptolemaeus die Ehrenbezeichnung rabba hinzugefügt wurde, מַכָּה רַבָּה vgl. Num. 11, 33. 2 Chr. 13, 17 erkennen, weil „gerade an der Stelle, die auf ewig zu ḥerem gemacht wurde, die Simeoniten ein grosses Schlachten unter den Bewohnern angerichtet hatten." Nun bezeichnet aber מַכָּה im Hebräischen nicht eine Schlacht und noch weniger einen Sieg, sondern eine Niederlage, und ist es nun denkbar, dass ein Volk sein Heiligthum oder seine Stadt Clades magna genannt habe? Doch angenommen, der Name wäre in dieser Weise aus dem Hebräischen zu erklären, wo ist denn in der Chronik von einer grossen Schlacht der Simeoniten die Rede? Konnte jene Vertilgung der Einwohner nicht allmälig und in vielen Kämpfen vor sich gehen? Und wie gelangten denn die Simeoniten bis hierher, um hier die Minäer zu schlagen? Wohnte denn von dem Negeb von Juda bis nach Mekka Niemand? Oder zogen sich alle Bewohner vor den Simeoniten zurück wie einst die Russen vor den Franzosen, um sich zuletzt an dieser Moskwa von dem Simeoniten-Napoleon, diesem grossen unbekannten Eroberer vernichten zu lassen?

Dass der Cultus des Hobal, der Hauptgottheit des Tempels zu Mekka in Mohammeds Zeit, erst einige Jahrhunderte vor Mohammed eingeführt worden sei, ist eine allgemein anerkannte mekkanische Ueberlieferung (vgl. Osiander Zeitschr. d. DMG. VII, 493 f.), bei welcher keine Veranlassung zu „Entstellungen durch Vermischung mit den Erzählungen der Genesis" (vgl. S. 70) vor-

lag, aber D. verwirft sie als blosse Fabel, weil — sie ihm nicht passt, dagegen gilt ihm wegen „der genauen Uebereinstimmung mit Allem was wir bisher gefunden haben", die angebliche Aussage Mohammeds, dass das mekkanische Heiligthum 40 Jahre vor dem Tempel Salomo's erbaut worden sei, als „eine alte Tradition der Simeoniten, die in Mekka fortbestanden hatte" (S. 85). Weil unter den den Simeoniten in Juda gehörenden Orten Jos. 19, 8 ein בַּעֲלַת בְּאֵר oder, wie D. wegen 1 Chr. 4, 33 lesen will, בַּעַל הַבְּאֵר vorkommt, wie sich aus ganz natürlichen Gründen verschiedene ähnliche Namen in Palästina finden, und weil andrerseits zur Zeit Mohammed's im Tempel zu Mekka eine Grube war, die gewöhnlich gobb genannt wurde, aber doch auch bér hiess, darum soll „der Baal, der ha Baal oder Hobal von Mekka ganz derselbe sein als der Baal der Simeoniten in Kanaan" (S. 79)! Und weil das aus vier Wänden bestehende Gebäude des Tempels in Mekka in der mohammedanischen Zeit al-gidâr genannt wurde, so muss man in dem Gedôr 1 Chr. 4, 39 nothwendig den Baalstempel von Mekka erkennen! Freilich kann Gedôr jede andere Ringmauer bezeichnen und findet sich wie Gadér als Name verschiedener israelitischer Orte und phönizischer Colonien, aber — bei dem Gedôr der Chronik war ein Thal הַגַּיְא und bei Mekka war auch ein Thal, also — kann jenes Thal nur das von Mekka gewesen sein! Weil endlich in LXX 2 Chr. 26, 7 für Gur-Baal oder Gedôr Baal, wie gelesen werden soll, ἐπὶ τῆς πέτρας gesetzt ist, so muss nothwendig der schwarze Stein von Mekka damit gemeint sein, als ob es keine andern, und auch heilige Steine gegeben hätte, und D. lässt daher den König Usia von Juda einen siegreichen Kriegszug gegen die südlich von Medina wohnenden Minäer und die Araber in Mekka unternehmen! Dass 2 Chr. 26, 7 von den Arabern gesprochen wird, die bei Gedôr Baal d. i. Mekka wohnten, nicht aber von den Simeoniten oder Ismaeliten, dieses Bedenken hebt er mit leichter Mühe: die Tradition von Jathrib sagt, es hätten sich arabische Stämme an die verbannten Israeliten angeschlossen; nun hatten die Juden um Medina in der Zeit vor Mohammed mit den benachbarten arabischen Stämmen einen Vertrag geschlossen und sich verbindlich gemacht, diesen Stämmen jährlich eine gewisse Menge Lebensmittel zu liefern, wogegen ihnen Jene Hülfe gegen andere Araber zusagten; „wahrscheinlich haben die Simeoniten auf eine derartige Weise gehandelt, denn im Vergleiche mit den so kriegerischen und tapfern Arabern sind die Israeliten nie ein recht streitbares Volk gewesen" (S. 83). Wie? und doch zog Usia bis nach Mekka? und die Simeoniten, die ihre 13 Städte verliessen, um in raschem Siegeslaufe ganz Nordwest-Arabien zu erobern und, bei der Rückkehr von ihrer Vertilgungsarbeit von ihren Landsleuten zurückgewiesen, das indessen leer stehende Land ungestört in Besitz nahmen, sollen sich durch Vertrag den Schutz einiger arabischen Stämme erkauft haben? Und liessen es denn die Simeoniten ruhig geschehen, dass Usia ihre Beschützer schädigte? Freilich darf man sich darüber nicht wundern, da Usia sogar die schon 300 Jahre vorher von ihnen vernichteten Minäer schlug!

Alle diese überraschenden Entdeckungen, welche D. aus der Erzählung der Chronik ableitet oder vielmehr in dieselbe hineinträgt, sind demnach eitle Träume, denen jeder historische Halt und Gehalt fehlt; wir können uns daher in

Betreff alles Uebrigen, was er noch daran knüpft und wobei er die gefundenen Ergebnisse theils voraussetzt theils durch neue Beweise zu stützen sucht, kürzer fassen. Er ergeht sich von da an besonders in einem willkürlichen Spiel von Etymologien, und wie er in der Beurtheilung der Geschichtsquellen von jeder Regel historischer Kritik absieht und das als geschichtliche Wahrheit heraushebt, was ihm gerade zusagt, so zeigt er, dass man auch in etymologischer Hinsicht aus Allem Alles machen kann, wenn man sich an keine Regeln und Gesetze kehrt und nur die Spürkraft des eignen Scharfsinns frei walten lässt. In einer Menge von Ausdrücken mohammedanischer Zeit, die sich auf Mekka und den dortigen Cultus beziehen und die nach seiner Ansicht aus dem Arabischen nicht, wohl aber aus dem Hebräischen zu erklären sind, findet er die deutlichen Spuren der einstigen israelitischen Niederlassung. Angenommen nun, diese Erklärungen wären alle unzweifelhaft, so würde daraus doch nur auf einen Einfluss des Judenthums in den Jahrhunderten vor Mohammed, über welchen uns nichts Näheres historisch überliefert worden ist, nicht aber auf Ereignisse, welche anderthalb Jahrtausende zurückliegen und bei welchen das zu Beweisende schon vorausgesetzt werden muss, geschlossen werden können. Wie haltlos und ganz phantastisch, um nicht mehr zu sagen, diese neuen angeblichen Beweise sind, welche D. für seine Simeoniten-Niederlassung beizubringen sucht, dies darzuthun genügt sie kurz anzuführen. Mekka hat den Beinamen qâdis, und nun sagt ein arabischer Schriftsteller, es werde deswegen so genannt, weil ein Theil des Volkes von Qâdis im Lande Chorâsân sich daselbst niedergelassen habe: dies allerdings sehr sonderbar und unwahrscheinlich, aber ein blosses Missverständniss, denn — eine der Städte der Simeoniten in Kanaan hiess Kor-'âśân (S. 86)! Mekka hat ferner die Namen Ṣelâh und Silo; nun war Silo in Ephraim bekanntlich der Sitz der Stiftshütte, „des grossen Heiligthums Baals“: „es ist also ganz natürlich, dass die Simeoniten in Arabien dem Orte, wohin sie wallfahrteten, den Namen beilegten, den der grösste heilige Ort in Kanaan trug“ (S. 88)! Der Brunnen Zamzam hiess ehemals Bér-śèba': „Die Simeoniten haben also dem heiligen Brunnen zu Mekka den Namen gegeben, den der heilige Brunnen in ihrem Lande, in Palästina und im Gebiete ihres Stammes hatte“ (S. 92)! Mekka hiess auch Bâssa und Mansâ: was ist dies Anderes als der simeonitische Stamm Massa (S. 90)? Mekka hiess endlich auch Nâḏir: eine unverkennbare Anspielung auf das Gelübde, welches die Simeoniten vor der Schlacht gegen die Chamiten und Minäer abgelegt vgl. Num. 21, 2 (S. 87)! Dass die Simeoniten Ismaeliten genannt wurden, ist leicht zu erklären: beide Namen kommen ja von śama' her, und Simeon wurde in Ismael geändert, „um ein Seitenstück zu Israel zu bilden“ (S. 96)[1]. Als die Ǵorhum genöthigt wurden, Mekka zu verlassen, begruben sie die zwei goldenen Gazellen, die in dem Tempel waren, in dem damals ausgetrockneten Brunnen Zemzem, ein rein israelitischer Brauch, die heiligen Gegenstände so zu vergraben!

---

1) Man könnte sich wundern, dass der Vf. nicht auf die Analogie von יִשְׂרָאֵל und יְשֻׁרוּן hinweist, aber freilich müsste er dann Simeon als ein Diminutivum von Ismael vgl. Ew. §. 167, also Ismael als den ältern Namen ansehen.

aber diese goldenen Thiere mit Hörnern waren keine Gazellen, sondern Böcke, und nun heisst es 2 Chr. 11, 15, Jerobeam habe Priester der Böcke und Kälber angestellt, also liegt darin „ein gründlicher Beweis", dass „zu Mekka neben dem Baalcultus und dem des schwarzen Steines auch die Verehrung Jehova's bestanden habe" (S. 91 f.)! Die arabischen Autoren legen den Simeoniten oder Ismaeliten den Namen der ersten Gorhum bei, zum Unterschiede von den zweiten Gorhum, den Juden, die sich in der babylonischen Periode in Arabien ansiedelten (S. 95); wie nun der Name Hagar aus ha-gâr „der Ausländer" entstanden ist, so der Name Gorhum aus dem hebräischen gârîm oder gérîm (S. 95). Hier möchte man nun fragen, angenommen diese Ableitung wäre überhaupt denkbar, wer nannte denn die Simeoniten Gérîm? Doch nicht die Araber, die diese Benennung ja durchaus nicht verstanden und deshalb in solcher Weise entstellten? Die Simeoniten hätten sich also selbst Gérîm genannt und zwar immer den Arabern gegenüber, so dass diese das Wort für ihren Stammnamen halten mussten. Nun kann man sich wohl denken, dass ein unter Israeliten wohnender Amalekiter ein Gér genannt wurde 2 Sam. 1, 13 aber nicht umgekehrt, dass Israeliten in dem von ihnen eroberten Lande sich selbst so nannten; oder sahen sie sich etwa in Palästina auch als Gérîm an? Uebrigens hatten ja die Simeoniten „im Gegensatze zu ihren Brüdern, von denen sie verbannt worden waren", den Namen Ismaeliten angenommen (S. 97): diesen führten sie wohl nur bei besonders festlichen Gelegenheiten? Der Verfasser der Chronik, der den Namen ha-gârîm oder ha-gérîm von den arabischen Völkern im allgemeinen gebraucht (1 Chr. 5, 10. 20), war nach D. „mit der Bedeutung des Wortes so wenig bekannt, dass er nicht einmal wusste, dass das Wort den Artikel schon enthielt, und setzte denselben deshalb nochmals hinzu" (S. 97). Aber die Nachrichten über Ruben 1 Chr. 5 können doch auf dieselbe Authentie Anspruch machen wie die über Simeon 1 Chr. 4, die nach D. aus der Zeit des Hiskia stammen, die Fabel von Hagar soll aber erst zur Zeit des Esra erfunden worden sein: woher das plötzliche Licht, welches den Gelehrten des Esra wieder aufgegangen war? Das Volk, meint D., hatte wohl die Simeoniten vergessen, nicht aber hatten dies die Gelehrten; aber freilich man wollte und konnte die Ismaeliten, die man für Götzendiener hielt, nicht als Israeliten anerkennen, die zu Sauls Zeit das Land hatten verlassen müssen; andrerseits liess sich wegen der Sprache und der Beschneidung ihr hebräischer Ursprung nicht gänzlich leugnen; um die Sache doch so viel als möglich zu verhüllen, versetzte man ihren Auszug aus Kanaan in die mythische Vorzeit (S. 99).

Die seitherigen Proben der Kritik des Verfassers werden wohl wenig Vertrauen zu den Erklärungen erwecken, durch welche er nun auch den zweiten seiner drei Sätze zu beweisen, nämlich die Gebräuche des Mekkanischen Festes und die darauf bezüglichen Benennungen auf die Simeoniten zurückzuführen sucht S. 102—133. Zwar bemerkt er selbst, dass wir nicht gewiss wissen, ob die Feierlichkeiten selbst in der heidnischen Zeit stets so geblieben sind, wie sie ursprünglich waren, und dass wir mit den Festen der alten Israeliten unbekannt sind, da die im Pentateuch vorkommenden Verordnungen in vielfachem Widerspruche stehen und den Festen unrichtige Motive unterlegen, wahrscheinlich auch aus ziemlich später Zeit herrühren; doch ist seiner Mei-

nung nach das mekkanische Fest eine Nachahmung des Festes des Gilgal und war dieses letztere eingesetzt zum Andenken an die Thaten der Eroberung Kanaans. Auf welche Weise das Fest bei dem Gilgal begangen wurde, lässt sich aus dem A. T. ebenfalls nicht ersehen, doch ergibt sich dieselbe aus der Vergleichung der Feierlichkeiten des mekkanischen Festes mit der Erzählung des B. Josua, wenn auch hier die Aufeinanderfolge der Dinge nicht ganz dieselbe ist wie bei dem Feste. So soll denn der siebenmalige Umgang um den Tempel eine alte israelitische Sitte sein, „obgleich sie von dem Pentateuch nicht als solche anerkannt wird", und mit der Einnahme von Jericho in Verbindung stehen; der Wettlauf am 'Arafa soll die Verfolgung der fünf Könige der Amoriter Jos. cap. 10 darstellen; der schlagendste Beweis aber, dass beim mekkanischen Feste Scenen aus der Eroberung Kanaans vorgestellt wurden, soll das dreimalige Steinwerfen nach Sonnenuntergang im Thale Minâ sein, denn — „man findet in der Erzählung des B. Josua gerade drei Steinigungen, keine einzige mehr", nämlich die des 'Akan, die des Königs von 'Ai und die der fünf amoritischen Könige. Nun wurden freilich diese letztern gar nicht gesteinigt, sondern gehängt, gleichwohl findet aber D. eine merkwürdige Uebereinstimmung selbst in Kleinigkeiten mit dem B. Josua, denn „es heisse ausdrücklich bei dem König von Ai und den fünf Königen, dass sie bei Sonnenuntergang gesteinigt worden seien" (S. 119)!! vgl. dagegen Jos. 8, 29. 10, 27. Das mekkanische Fest soll endlich eine Fortsetzung des alten, echten Pascha der Israeliten sein, desjenigen von Gilgal, welches zum Andenken an den Uebergang über den Jordan gefeiert wurde.

In dem letzten Theile des Buches S. 134—191 wird endlich der Beweis geführt, dass die sogenannten zweiten Ǵorhum Juden waren, die nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar in Hiǵas einwanderten. Für eine solche Einwanderung beruft sich D. auf die Zeugnisse arabischer Schriftsteller, ausserdem soll aber noch eine Thatsache „die Sache über allen Zweifel erheben". Nach Albekrî ist nämlich der Name des bekannten Ortes Chaibar bei Medina, der zu Mohammed's Zeit von Juden bewohnt war, der hebräische Eigenname Héber, und der Ort wurde so genannt nach dem Ersten, der sich dort niederliess, nämlich dem Chaibar Sohn des Fâtiah Sohnes des Mahlâil; nun finden wir Neh. 11, 4 die Nachkommen eines Amarja S. Safatja's S. Mahalalel's verzeichnet, und aus diesem Verzeichniss geht klar hervor, dass Héber als Bruder des Amarja wirklich zur Zeit Nebukadnezar's lebte. Hier möchte man freilich fragen, mit welchem Rechte Chaibar für eine historische Person gehalten wird? und wenn die von Bekrî angegebenen Namen wirklich dieselben sind wie Neh. 11, 4, woher Bekrî diese Namen anders haben soll als eben aus dieser Stelle? Doch D. gibt seiner Annahme noch eine festere Stütze: Nach Qazwîni und Andern sollen mehrere Könige der Perser die Wallfahrt nach Mekka unternommen haben; diese Nachricht ist nun freilich sehr ungereimt und thöricht, beruht aber auf einem Irrthum: ein alter Dichter sagt, al Pers hätten beim Zamzam gebetet, dies sind aber nicht die Perser, wie die spätern Araber glaubten, sondern — Héber wohnte mit den Seinigen dem mekkanischen Feste bei, wie dies die Juden in Arabien gewöhnlich zu thun pflegten (?), und siehe dieser Sohn Sefatja's S. Mahalalel's war — aus dem Samme Pereṣ Neh. 11, 4!

Aber nicht nur direct aus Judäa kamen nach des Vf. Ansicht Juden zur Zeit Nebukadnezar's nach Arabien, sondern auch solche, die aus dem babylonischen Exil geflüchtet waren. Für das Vorhandensein dieser letztern überhaupt sprechen, meint er, ein Bericht des Eratosthenes, nach welchem die an der Küste Arabiens am persischen Meerbusen liegende Stadt Gerrha „von chaldäischen Ausgewanderten aus Babylon erbaut wurde." Nun sagt zwar Eratosthenes kein Wort von Juden, aber die Gerrhaei sind doch offenbar nichts anderes als Gêrîm, hiess doch ihre Landschaft auch Hagar oder Hager! Aehnliche Gêrîm waren nun auch die Juden, die sogenannten zweiten Ǵorhum, die sich zu Mekka niederliessen; diese waren von den Babyloniern gefangen weggeführt und in Kutha angesiedelt worden, wo sie mit Arabern zusammenwohnten, die ebenfalls von den Babyloniern weggeführt worden waren und mit welchen sie dann auf die Flucht gingen. Allerdings weiss das A. T. nur von Leuten aus Kutha, die durch Salmanassar nach Samarien verpflanzt wurden 2 Kön. 17, 24. 30, nirgends dagegen steht etwas von Juden und Arabern, die durch Nebukadnezar nach Kutha versetzt worden wären; doch nach Ibn Chaldûn zog Nebukadnezar gegen Arabien, schlug erst den Stamm Ailân und dann die übrigen, und liess die Gefangenen am Euphrat wohnen, wo sie sich mit den Nabatäern vermengten; zu dem Stamm Ailân gehörten die Qoreišiten; der Chalif Alî soll aber gesagt haben, die Qoreišiten seien Nabatäer aus Kutha: mithin ist die Sache für die Araber bewiesen. Was die Juden betrifft, so beweist schon ihr hebräischer Name — Ǵorhum d. h. Gêrîm — dass sie Juden waren, und arabische Schriftsteller bestätigen, dass sie dieselbe Religion hatten als die Ismaeliten (Simeoniten), mit welchen sie verwandt waren und einträchtig zusammenwohnten; dass sie aber in Kutha gewohnten hatten, ergibt sich aus Folgendem: Makâm Ibrâhîm, jetzt der Name des bekannten heiligen Steines im Tempel zu Mekka, bezeichnete früher das ganze heilige mekkanische Gebiet: nun kann der Name Ibrâhîm unmöglich aus Abraham entstanden sein, vielmehr haben wir in dem Ausdruck das hebräische מָקוֹם עִבְרִיִּים „der heilige Ort (nach Gen. 12, 6, vgl. aber Ex. 3, 8) der Hebräer; aus עבריים ist ابراهيم entstanden, und dies ist der historische Grund der sonst „abgeschmackten" mekkanischen Abrahamslegende; nun soll aber Ibrâhîm nach der arabischen, von den Juden nicht angenommenen Legende zu Kutha in Babylonien geboren sein; also sind die 'Ibriîm d. h. die zweiten Ǵorhum eben so wie die Qoreišiten, die neben ihnen zu Mekka wohnten, aus Kutha gekommen. Dafür spricht auch die von Fakîhî überlieferte alte Inschrift von dem Steine Ibrâhîm's, die als eine hebräische zu lesen und zu erklären ist. — Die Möglichkeit oder Richtigkeit der Lesung dieser Inschrift mag competenten Beurtheilern überlassen bleiben und von der Frage, ob denn die Simeoniten oder Juden zu Nebukadnezars Zeit eine solche Schrift hatten wie sie auf dieser Inschrift vorkommt, abgesehen werden; aber auch angenommen, der von dem Vf. gefundene Inhalt wäre richtig und das von ihm darin gelesene Nergaldâd wäre Kutha, welche Beweiskraft hat sie denn für das in Frage Stehende? Mit dem 'Ibriîm verhält es sich aber wie mit Gêrîm: die Juden sollen sich selbst Hebräer genannt und die schon in Kutha und dann in Mekka mit ihnen zusammenwohnenden Qoreišiten sollen diese Bezeichnung so gar nicht verstanden haben, dass sie daraus Ibrâhîm

machten? Hält D. den Uebergang von Abraham in Ibrâhîm — trotz der Analogie von Ismâîl, Ǵibrâîl, u. s. w. — für unmöglich, so ist der Uebergang von עבריים in ابراهيم noch viel unmöglicher. Eins hat aber D. ganz übersehen: Wenn der Abraham der Juden bei den Arabern nicht zuvor schon Ibrahim hiess, wie konnten denn die Araber in den 'Ibriîm den Abraham finden? Diese Verwechslung setzt ja die Verwandlung von Abraham in Ibrahim schon voraus und war ohne diese gar nicht möglich.

Die Sicherheit, mit welcher der Vf. seine Annahmen für „hinreichend bewiesen" (S. 161), die Sache für „entschieden" (S. 163) hält und noch einige kühne Muthmassungen daran knüpft, wird schwerlich einer der Leser theilen; die sonstigen Beweise, die er noch für seine Ansicht hauptsächlich in der Uebereinstimmung von Gebräuchen der Ǵorhum oder ihrer arabischen Nachfolger mit dem jüdischen Gesetze findet (S. 176 ff.), wonach auch die Steine Isâf und Nâila den Ort bezeichnen sollen, wohin man beim Opfern den Mist und das geronnene Blut brachte, können wir füglich dahingestellt sein lassen, um nur noch ein Wort über die Träumereien hinzuzufügen, nach welchen der fabelhafte König und Prophet der Ǵorhum Modad, nicht etwa, was sehr nahe liegt, seinen Namen aus Num. 11, 26 entnommen habe, sondern eben derselbe dort genannte Prophet in Wirklichkeit sein soll. D. sieht selbst und mit Recht die überlieferten Verzeichnisse der Ǵorhumfürsten als in sehr später Zeit fabrizirt und durchaus unglaubwürdig an, er lächelt über das Dasein eines Königs Ǵorhum als Gründers der Dynastie, ohne daran zu denken, dass er selbst kurz vorher die Genealogie des Juden Chaibar aufgestellt hat, er nennt den Modad, der in allen Perioden der Geschichte der Ǵorhum erscheint — als Schwiegervater Ismael's, als Oberhaupt der Ǵorhum bei ihrer ersten Niederlassung zu Mekka, als Bussprediger, als König, als letzter Fürst der Ǵorhum — einen „Mann der Sage", eine „romantische Figur"; und doch soll der Name Modad, wie wahrscheinlich auch der Name جرشم d. h. Gerśom Ex. 2, 22, allein in der Tabelle echt sein, weil er hebräisch ist, während doch aus den viel zahlreichern arabischen Namen mit weit mehr Grund auf die arabische Abkunft der Ǵorhum geschlossen werden müsste, wie man auch mit demselben Rechte den einen König Abdalmasih zu einem Christen gemacht hat. Dieser Modad soll im fünften oder vierten Jahrhundert vor Christus gelebt haben, während er freilich nach Caussin's Berechnung (Essai I, 195) im zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus gelebt hätte; die nachexilische Erzählung des Pentateuch Num. 11, welche die Gründung des Sanhedrin in die Zeit Mose's zu verlegen bezwecken und in welcher Num. 11, 26—30 noch später, vielleicht erst im dritten Jahrhundert vor Christo interpolirt sein soll, will, wie D. angibt, der Ansicht entgegentreten, als müsse ein wahrer Prophet im heiligen Lande geboren sein, und dem Eldâd und Modâd das Recht echter Propheten vindiciren; „wahrscheinlich standen Eldâd und Modâd mit den Schriftgelehrten zu Jerusalem in Beziehung"! Den Eldâd auch noch irgendwo ausserhalb Palästina zu finden, gibt D. die Hoffnung nicht auf, so viel aber weiss er gewiss: „zu Mekka lebte er nicht."

Die Anhänger der alten Religion der Ǵorhum wurden nach D. in der Zeit vor Mohammed hanîf d. h. „Ketzer", „Ungläubiger" (s. Sprenger, Mohammed

I, 67) genannt. „Es lag in der Natur der Sache, dass die orthodoxen Juden, die in der römischen Zeit mit dem Pentateuch nach Arabien kamen, diesen Namen den mekkanischen Juden gaben, die den Pentateuch nicht hatten, die an der spätern Entwicklung des Judenthums keinen Antheil genommen, sondern beim Alten geblieben waren, und also auch ausser Jehova Baal und den schwarzen Stein anbeteten" (S. 189). Den Namen liessen sich diese gefallen und nahmen ihn an, und weil man Ibrahim, die Hebräer, für Abraham hielt, so sahen dann die Mekkaner, als sie nach der Entartung der Religion durch die Chozâa und die Qoreišiten die alte reinere wiederherzustellen suchten, Abraham für einen hanîf an. Somit glaubt denn der Vf. bewiesen zu haben, dass der Islam ganz und gar aus dem Judenthum hervorgegangen und dass auch der Theil der moslimischen Lehrsätze, die man bisher für heidnisch, arabisch hielt, israelitischen Ursprungs ist (S. 191). Wie kam es denn aber, dass diese Ġorham nicht eben so gut wie die Juden in Chaibar und Jathrib, die doch auch zur Zeit Nebukadnezars eingewandert oder sogar auch ursprünglich Simeoniten sein sollen, und wie die Juden in Babylonien und anderswo in der Diaspora, an der spätern Entwicklung des Judenthums Theil nahmen und orthodox wurden? Warum hatten sie den Pentateuch nicht, wenn doch Modâd in der Zeit nach Esra mit den Schriftgelehrten zu Jerusalem in Beziehung stand und von diesen als ein wahrer Prophet anerkannt wurde? Wie kommt es denn endlich, dass die Juden in Chaibar und Jathrib von einer Stammverwandtschaft mit den Ġorhum nicht das geringste wussten? Auf diese Fragen bleibt D. die Antwort schuldig. Ferner verschweigt er, dass nach den arabischen Geschichtschreibern die Ismaeliten und die Ġorhum, welche die Gegend von Mekka bewohnten, sich einigten, um sich Nebukadnezar entgegenzustellen und in einer grossen Schlacht geschlagen und zersprengt und theilweise nach Babylonien gefangen geführt wurden (s. Caussin I, 182); wenn nun die Ismaeliten die Simeoniten d. h. die ersten Ġorhum waren, so müssen die hier genannten Ġorham die zweiten sein: wie können sie denn erst nach Nebukadnezar aus Babylonien eingewandert sein? Endlich ignorirt er noch geflissentlich einen Hauptpunkt, der freilich seine ganze Beweisführung zu nichte macht: nach den arabischen Geschichtschreibern waren die Ġorhum nicht von Norden, sondern von Süden her eingewandert, s. Caussin I, 33, 168, 223, vgl. Sprenger, Mohammed I, 527.

Fragen wir schliesslich, was die wirkliche, wissenschaftlich beglaubigte Geschichte durch die mit so grossem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit geführte Untersuchung des Vf. gewonnen hat, so müssen wir mit Bedauern antworten: nichts, gar nichts. Jeder Andere als er wird in den mit so grosser Zuversicht als historische, unzweifelhaft erwiesene Thatsache aufgestellten Ergebnissen nichts weiter sehen als ein Gewebe luftiger Hypothesen, gewagter und abenteuerlicher Folgerungen und Zusammenstellungen, und sich nur über die Leichtfertigkeit wundern, mit welcher oft aus unerwiesenen Voraussetzungen die weitgehendsten Schlüsse gezogen werden, während die vielfachen Widersprüche, die dabei hervortreten, um von Unwahrscheinlichkeiten oder Unmöglichkeiten gar nicht zu reden, ganz unbemerkt bleiben. Alles schwebt in der Luft, nichts ruht auf einem sichern, wissenschaftlich geebneten Grunde, überall tritt in grellster Weise der Mangel an festen kritischen Regeln hervor. Aus

den mannigfachen und zum Theil widersprechenden von arabischen Geschichtschreibern überlieferten Sagen über ältere arabische Geschichte werden einzelne ganz willkürlich als zuverlässige alte Ueberlieferung hervorgehoben und benutzt, die übrigen als Fabeln und abgeschmackte Legenden verworfen oder ignorirt; jene angebliche Tradition wird mit Angaben des A. T. combinirt oder diesen gegenübergestellt, um daraus Nachrichten über uralte Ereignisse zu gewinnen, während andrerseits die Erzählungen des A. T. als späte, unzuverlässige, tendenziös entstellte Bearbeitungen oder reine Erfindungen nur das von geschichtlicher Wahrheit enthalten sollen, was D. gerade darin finden will. Auch abgesehen von dieser willkürlichen Auswahl und Zusammenstellung: während die Araber von den Nabatäern gar nichts mehr wissen und von den Thamuditen, die bis 200 Jahre vor Mohammed blühten, nur Fabeln erzählen (s. Nöldeke, d. Amalekiter S. 25 ff., vgl. Wetzstein in Delitzsch's Iob S. 507), soll ihre mündliche Ueberlieferung über Dinge Aufschluss geben, die sich ein oder zwei Jahrtausende vor Mohammed ereignet haben und von welchen die viel ältere schriftliche Ueberlieferung des A. T. gar nichts oder doch nur das weiss, was erst künstlich hineininterpretirt wird? und während das ganze arabische Legendenwerk, so weit es sich an die israelitische Geschichte anknüpft, nur der Bibel oder jüdischen Ausschmückungen und Entstellungen derselben entnommen ist (s. Nöldeke a. a. O. S. 28 ff. 37, vgl. Ztschr. d. DMG. Bd. XVII S. 707 f.), sollen einzelne dieser Legenden umgekehrt für die Beurtheilung der biblischen Nachrichten massgebend sein? Nur Eins geht mit Sicherheit als Ergebniss aus der Arbeit von D. hervor: dass wir uns nach wie vor bis auf weiteres bescheiden müssen, über die ältere Geschichte von Mekka und von Arabien überhaupt — nichts zu wissen.

Meissen, Oct. 1864. K. H. Graf.

Neuere phönikische Literatur.

Fortsetzung (vgl. Bd. VIII. S. 633.)

6. *Inscriptions in the Phoenician Character, now deposited in the British Museum, discovered on the site of Carthage during researches made by Nathan Davis, Esq., at the expense of Her Majesty's Government in the years* 1856, 1857 *and* 1858. *London* 1863.
7. *Levy, Dr. M. A., Phönizische Studien. Drittes Heft, mit einer Tafel. Breslau* 1864. (*IV u.* 79 *SS.* 8.) (Vorrede dat. September 1863.) 1 ℛ.
8. *Levy, Dr. M. A., Phönizisches Wörterbuch. Breslau* 1864. (*IV u.* 50 *SS.*) (Vorrede November 1863.) Preis 24 Sgr.
9. *Mission de Phénicie dirigée par M. Ernest Renan. Paris Impr. Imp.* 1864. *Texte* 1ère *livraison* p. 1—96. fol. und dazu 1 Heft in Imperialfolio: *Planches exécutées sous la direction de M. Thobois* 1ère *Livr. contenant les planches* 1 (double) 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14. Preis jeder Lieferung von 100 Seiten Text oder 10 Tafeln = 10 francs.

In dem unter Nr. 6 aufgeführten Prachtwerke liegt nun die erwartete Publication der von Davis entdeckten 90 Inschriften aus Carthago vor. Die

Custoden des britischen Museums, auf deren Ordre die Herausgabe erfolgt ist, verdienen unsern ganzen Dank für die sorgfältige Ausstattung des Werkes. Die Inschriften sind auf 31 Tafeln sehr zweckmässig so vertheilt, dass hinter jeder Tafel ein Blatt mit Transscription und kurzer Erklärung folgt. Diese sind das Werk des rühmlichst bekannten Archäologen W. S. W. Vaux, der auch im Vorwort eine kurze Nachricht über die Denkmäler gibt. Die Erklärung, so knapp sie zugeschnitten ist, trifft fast überall das richtige, wobei freilich zu Statten kam, dass 89 der Inschriften nur stereotype Weihformeln und der Mehrzahl nach leicht kenntliche Namen enthalten. Die 90ste ist der Opfertarif von Carthago, den ich in dieser Zeitschrift (XVI, 438 ff.) besprochen habe. Es erhellt aus dieser Copie nun deutlich, dass die Tafel nur 11, nicht wie Davis zählte, 12 Zeilen hat. Auf Einzelnheiten der Erklärung komme ich unten zurück, da Levy in dem neuesten Heft seiner phönizischen Studien diese und die anderen Davis'schen Inschriften behandelt hat.

Diese oben unter No. 7 genannte Arbeit Levy's, Fortsetzung der beiden in Zeitschr. XII, 723 angezeigten Hefte, macht bei eingehender Prüfung den Eindruck, weder ganz so sorgfältig ausgefeilt zu sein, wie der Gegenstand verlangt, noch auch in den Erklärungen so glücklich zu sein, wie der Name des auf diesem Felde so geübten Verfassers erwarten liess. Er beginnt §. I mit der Besprechung der neuen von Vogüé mitgebrachten Inschriften aus Cypern. Gut ist darin die Entdeckung der Namen Idalion und Tamassos im Königstitel; aber dass in Z. 2. 3. „ein Altar von Cedernholz und seine zwei ארום" genannt sein soll, wird schwerlich Anklang finden, da ארז=אז nur gewaltsam gewonnen ist, ארום schon wegen der Schreibung verdächtig, ganz unerklärt bleibt und überhaupt die ganze Construction: „Am Tage .. des Monats ... im Jahre ... ein Altar und seine ... welche gab" selbst für den Monumentalstyl zu abrupt ist, als dass man nicht vielmehr nach dem Datum eine Thatsache verherrlicht erwarten sollte, und ein Zeitwort suchen muss, um dem Satze einen Halt zu geben. Ich finde dies in אזרא d. i. אֱזְדְּאָ „ward der Altar angeheizt", wie אַתּוּנָא אֵזָא „der Ofen ward angeheizt" Daniel III, 22 (vgl. Hos. VII, 4: תַּנּוּר בֹּעֵרָה, wo Targ. אזא, Jerem. 36, 22 הָאָח מְבֹעָרֶת). Dann könnte eine Angabe des Opfers folgen, womit diese Anfeuerung, dieser erste Gebrauch des Altars, vollzogen wurde: ich nehme רומא=חְרוּמָא, so dass das Ganze sich dahin abrundet: „Am Tage etc. ward der Altar angezündet mit 2 Hebeopfern, welche brachte". — Die Erklärung des hier und in andern Inschriften nun gesicherten Namens יכן־שלם, wie אשמן־שלם, wird besser als an die „alte babylonische Gottheit Chyn" an den libyschen Gott ياكين, den ich auch in ياكس vermuthe, angeknüpft werden müssen. — §. II behandelt die VI. Atheniensische, nicht viel abweichend von Gildemeister (Bullet. dell' Inst. archeol. 1861). Statt הסכאתי ist vielleicht richtiger הסכאת ז zu lesen. Ueber die Gottheit דעם verbreitet vielleicht der Egn. Abd-Dohman (Zeitschr. XV, 444) einiges Licht mehr, als bisher die Erklärer gefunden haben. — §. III geht ziemlich flüchtig über die Ipsambulitanischen Inschriften hinweg, indem der Verf. kaum etwas mehr thut, als „die Buchstaben in hebräische Schrift umzusetzen, ohne die Wörter erklären zu können; wenn der Sinn nicht herauszubringen ist, wird Alles in nomin.

propr. aufgelöst" (Phön. St. II. 54. 59!). — §. IV. Eine zweite Inschrift von Sidon. Levy's Erklärung und Lesung befriedigt ebenso wenig als die seines Vorgängers Vogüé. Ich biete anderswo eine neue Entzifferung und erspare mir daher näheres Eingehen. — Um die 3 Inschriften von Umm-el-Awamid, die Renan gefunden und im Journal Asiatique publicirt hatte, hat Levy (§. V) sich das Verdienst erworben, bessere Copien herbeigeschafft zu haben, da die Photographien im Journ. Asiat. allerdings sehr undeutlich ausgefallen sind. Dennoch behalten auch letztere ihren Werth wegen der genauen Reproduktion der Distanzen einzelner Buchstaben von einander, die für die Worttheilung Anhalt geben können. In der ersten dieser Inschriften halte ich die Deutung der 3. und 4. Zeile und ihre Einfügung in den Satzbau des Ganzen noch für eine offene Frage. Z. 6 und 7 hat Levy richtiger verstanden, als Renan. Aber wie er mit dem Satze, dass unter ארן מלכם der seleucidische Herrscher gemeint, nur die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus zu rechnen wären, verstanden sein will, das begreife ich nicht. Ist die fragliche Aera die Achämenidische, so ist nicht der seleucidische Herrscher gemeint, ist sie die seleucidische, so können die Jahre nicht von Cyrus gerechnet werden. Dass aber in nachalexandrinischer Zeit in Phönikien noch nach der Aera des Cyrus gerechnet worden wäre, ist doch schwer glaublich. Die Daten auf phönikischen Münzen nach der Aera des Cyrus laufen mit 185, vielleicht mit 190 (351—346 v. Chr.) aus; keine einzige trägt ein späteres Datum; und mit Alexanders Eroberungszug hörte man sicherlich auf nach Cyrischer Aera zu zählen. Wenn es also sicher ist, dass die Aera des Cyrus überhaupt nicht bis zu einem 280sten Jahre in Gebrauch gewesen ist, und ebensowenig ein 280stes Jahr der seleucidischen Aera, das wäre 32 v. Chr., für Phönikien denkbar ist, wie Renan schon hervorgehoben hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Ziffern von R. und L. nicht richtig gedeutet sind. Ich vermag in der That einen Unterschied zwischen den Zeichen, deren eines für 200 und eines für 100 genommen worden sind, nicht zu erkennen, namentlich nicht auf der photographischen Abbildung; und zweifle wenig, dass statt 280 bloss „180 nach der Aera des Grosskönigs = 143 der Aera von Tyrus" zu lesen ist. Dann kämen wir für das Datum der Inschrift nach cyrischer Aera auf 356 v. Chr., und für den Beginn der tyrischen Aera auf 499 v. Chr. d. h. das Jahr der Einverleibung von Tyrus in die persische Monarchie. Glückt es durch diese Combination die ältere tyrische Aera zu fixiren, so erhellt aber auch, dass die tyrischen Münzen aus der Achämenidenzeit, deren Data Luynes (Satrap. p. 73) als Regierungsjahre Artaxerxes I. genommen wissen wollte, nach dieser tyrischen Aera datirt sein müssen, was für weitere Schlüsse sehr bedeutsam ist. — Auch in der zweiten ebenda gefundenen Inschrift ist nicht alle Schwierigkeit ausgeglichen; namentlich der Anfang harrt noch einer besseren Erklärung. — §. VI. Sarda trilinguis. Ist nur ein Verweis auf den Aufsatz in Ztschr. d. DMG. XVIII, S. 53 ff. — §. VII führt in dankenswerther Kürze die Davis'schen Inschriften in Transscription und kurzem Commentar in das grössere Publikum ein. Wo er von Vaux abweicht, kann man Levy meist beipflichten. Die beiden Fälle in denen auch bei folgenden Frauennamen אש נדר statt אש נדרא stünde, erledigen sich wohl dadurch, dass in Nr. 40 der Name עלשת ein

Mannsname ist und das ב am Ende der Zeile nicht zu בת sondern zu בן zu ergänzen ist, und in Nr. 56, die ohnehin voller Fehler des Steinmetzen ist, בת für בן verschrieben war. Zu Nr. 16 bemerke ich, dass wenn שפט בשרם ein zusammengesetzter Würdename war, nicht, wie L. will, השפט zu erwarten ist, da es im stat. constr. steht: בשרם ist wohl ein Plural und bezeichnet die Zunft der Kürschner, welche die pelzverbrämten Gewänder fertigten, die βασσάρα hiessen (βασσάρεια τὰ ἀλωπέκεια οἱ Λίβυες λέγουσιν Hesych. vgl. Herod. IV, 192). — Zum carthagischen Opfertarif macht L. nur wenig Bemerkungen; die wenigen sind nicht immer glücklich. So führt er an, ich hätte in Zeitschr. XVI, 441 בעת durch „in Gemässheit" übersetzt, während ich nur ב so übersetze, עת aber als contrahirt aus עדת, wovon im A. T. das plurale tantum עֵדוֹת „Vorschriften, Verordnungen", fasse, wovon ich auch keinen Grund habe abzugehen. Auch meine Ergänzung von Z. 3 Anfang ist bei genauer Raumvertheilung allein thunlich. Am Schluss der vierten Zeile ist nur allerdings אש deutlich, aber wenn Levy nach Vaux hier האש = האִשָּׁה nimmt und sich dafür, ebenfalls buchstäblich nach Vaux, auf 4 Mos. 6, 5 beruft, wo das Wort gar nicht vorkommt (auch 3 Mos. 6, 5 heisst es einfach „Feuer"), so gibt das erstens keinen Sinn und zweitens ist auch in der Folge ein ל keineswegs deutlich, es könnte ebenso gut ein ה dagestanden haben. Dagegen nehme ich seine Deutung von מנם = מְנוֹת Z. 6 gern an. — In §. VIII, unedirte neuphönizische Inschriften aus Nordafrika und Berichtigung einiger älteren, stösst man gleich zu Anfang (S. 63) wieder auf den fabelhaften Gott טא in allerhand Zusammensetzungen, die aber mir auch jetzt noch nicht beweisend für dessen Existenz sind, da sie sämmtlich römische Namen wiedergeben, רגעטא Rogatus, קרנטא Cornutus, אדירטא Adjuratus, רבנטא Ravennates, ברכטא wahrscheinlich בריטא Brutus. Römische Frauennamen hat Verf. in grösserer Zahl jetzt erkannt (S. 65 f.); wenn er diesen Fund auch auf Mannsnamen ausdehnen will, so wird sich zweifelsohne noch manche Missgestalt entpuppen. So denke ich, ist der merkwürdige Gott עיל מן „Widderman" mit folgendem לא zusammen ein Gajus Julius Manlius, תתלבא ein Titus Livius, טטי eine Titia und ihr Vater כלן ein Colonus, zumal sie römischer Ziffern kundig sind (S. 67). — Die S. 68 ff. besprochene Inschrift habe ich inzwischen in der Anzeige von Judas' „Dixneuf Inscriptions" schon anders und wie ich glaube leichter als Levy erklärt. Ebenso die Nr. 1 von Judas, bei welcher L. noch nicht von seiner früheren Lesung (S. 72) abkommen kann. — Auf alles einzelne in diesem Abschnitt einzugehen würde um so mehr zu weit führen, als von den unedirten Inschriften keine Zeichnungen beigegeben, andere Publicationen, auf die verwiesen wird, mir und gewiss manchem anderen Leser nicht zugänglich sind. — Der letzte §. IX bringt zwei unedirte Siegelsteine, einen aramäischen, auf welchem statt שקעא vielleicht richtiger שכעא zu lesen ist (das Zeichen kommt ebenso in Sard. 1, 2 vor) und einen, dessen Heimath nicht recht festzustellen ist, da die Schriftzüge zwischen phönikischen und althebräischen die Mitte halten. Besonders merkwürdig ist darauf der Name עבדאלאה Abdallah oder Abdilah (nicht עבדאלאב Abdeliab wie L. wollte), wonach es scheint, dass wir es hier mit einem arabischen Fremdling zu thun haben. In Z. 3 ist עבד מתח sicher nicht zu einem nom. pr. zu verbinden, sondern עבד appellativisch zu fassen.

Nach allen diesen Ausstellungen gegen Einzelnheiten, die wir zur Förderung der Sache machen zu müssen glaubten, behält Levy's Buch immerhin den Werth, zu einer gelegenen Zeit einmal wieder die in den letzten Jahren zerstreut und einzeln bekannt gemachten oder unbekannt gebliebenen Denkmäler phönikischer Sprache gesammelt und für die deutsche Gelehrtenwelt zurecht gelegt zu haben. Bei Verfolgung dieses Zweckes wird der Herr Verfasser auch für folgende Hefte auf den Dank aller Freunde dieser Studien rechnen dürfen; einen doppelten aber, wenn er nicht um den Preis des Geschwindfertigseins die Sorgfalt und scrupulöse Vorsicht, die diese Art von Arbeiten erheischt, zum Opfer bringt.

In höherem Maasse noch trifft dieses Urtheil die neueste Publication Levy's (Nr. 7), das Phönikische Wörterbuch. Der leitende Gedanke, dass eine übersichtliche Zusammenstellung des phönikischen Wortschatzes zeitgemäss und nützlich sei, ist ein so richtiger, dass das Büchlein einem wahren Bedürfniss abgeholfen haben würde. Aber freilich war man dann auch berechtigt an ein solches gewisse Anforderungen zu stellen, die bei dem verhältnissmässig so kleinen Umfange des bis jetzt ermittelten Materiales nicht für unbillig gelten können. Zwar werden die Ansichten über die dabei zu befolgenden kritischen Principien immer auseinander gehen, indem das Urtheil darüber, was gesichertes Sprachgut, was nicht, allzuhäufig ein bloss subjectives, und es verzeihlich und menschlich ist, wenn der Hr. Verf. seinen eigenen Entzifferungen einen höheren Grad von Sicherheit beimisst, als denen anderer. Aber in dem vorliegenden Buche ist ein kritisches Princip oder die consequente Anwendung desselben überhaupt nicht zu erkennen. Es werden z. B. bei verschiedenen Entzifferungen einer und derselben Inschrift ein Wort der einen, ein folgendes einer anderen entlehnt und in das Wörterbuch eingestellt, so dass man sehr in Verlegenheit ist, wenn man die Lesung sich danach zusammensetzen wollte. Dabei ist die Auswahl von Erklärungen, deren Erwähnung überhaupt zugelassen ist, eine rein willkürliche. Beispielsweise führe ich die 2. Maltesische an. Aus ihr wird ins Wörterbuch eingetragen חדר nach Gesenius, בת עלם nach demselben (עלם fehlt aber in dem Artikel S. 37), קבר ebendaher, נגע nach Meier, נקי fehlt ganz, כלת nach eigener Levyscher Deutung = חלת. Daraus soll sich einer den Sinn der Inschrift zusammensetzen! Von Schlottmann's Lesung (Zeitschr. X, 420. Andrer nicht zu gedenken) wird einfach Umgang genommen, während gerade seine Deutung נִפְעַל...בְּבַלְּתִי יֶרַח...בשת „da ich vollendet habe den Monat im Jahre", wegen des parallelen Ausdrucks in Umm-el-awam. I, 4 פעלת בְּתַכְּלִתִי בנתי בשת „da ich vollendete den (Monat) Benithi im Jahre" jetzt einer höheren Berücksichtigung werth gewesen wäre. Ganz willkürlich verfährt der Verfasser auch in Betreff des Ausschlusses ganzer Inschriften von der Ehre erwähnt zu werden. Am wenigsten will ich einen Vorwurf daraus machen, dass die Erycina (s. Vorwort) absichtlich unberücksichtigt geblieben ist; dass aus der Sard. 1 nur das erste und letzte Wort nach Movers, בוֹא und נגד nach Gesen. verzeichnet sind, der Rest aber nicht einmal mit Fragezeichen ausgenutzt wird (zumal z. B. zum Namen רדן sich sofort auch der Name רעדן aus einem Cylinder, dessen weder nach seiner, Phön. Stud. II, 29, noch nach meiner Lesung Ztschr. XII, 726 gedacht wird,

gestellt haben würde), ist schon nicht zu rechtfertigen; warum aber z. B. Cit. 22 (vgl. Gesen. Monn. Phoen. I, 147 und Ztschr. III, 446) gar keinen Beitrag zum Lexicon liefern soll, ist vollends nicht zu begreifen. Es fehlen überhaupt Wörter, die nothwendig aufgenommen werden mussten, wie z. B. צורעת aus der Massiliensis. Bloss im Buchstaben נ vermisse ich folgende: נוח ruhen (Zeitschr. III, 447 unten), נדר (Cit. 22), נקי (Melit 2), נעשי (s. unter d. Art. מלצת). Seine sehr zweifelhafte Erklärung der Gerbitana wird reichlich citirt, nur fehlt gerade das beste davon, der Name der Insel גורבעל. Auch die Belege für einzelne Wörter sind nicht vollständig: unter ארץ war Sid. II, 4 hinzuzufügen; unter מנא fehlt die Hauptstelle Cit. 2, 2. Sonderbar sind Erklärungen wie z. B. unter „ל 1) Genitiv, 2) als Dativ", während ב, מ, richtig als Präpositionen bezeichnet werden. Die wenigen vorkommenden griechischen und lateinischen Wörter sind nicht corrigirt: *Συμσελιμος* st. *Σιμσελημος* (Z. 7), vulpus st. lupus (Z. 18), una st. una cum (Z. 37), primoginita st. primogenita (Z. 45); anderer Druckfehler zu geschweigen. — Somit trägt das Ganze Spuren von Unkritik und Flüchtigkeit, die um so weniger entschuldbar sind, als der Hr. Verf. bei grösserer Sorgfalt wohl im Stande war, dies so begrenzte Gebiet völlig zu beherrschen, nachdem er sich dem schwereren Theil einer solchen Aufgabe, auch den in griechischen und römischen Glossen und Texten vorhandenen Stoff in ein phönikisches Wörterbuch zu verarbeiten, ohnehin entzogen hat. So wie das Werkchen vorliegt ist es nicht viel mehr als ein dürftiges Wortregister zu den von ihm in den Phönizischen Studien und anderswo erklärten Inschriften und Legenden, das den anspruchsvollen Namen eines phönizischen Wörterbuchs nicht an der Stirne tragen sollte. — Wo er Andere citirt, ist er nicht einmal genau. So habe ich z. B. in Melit. 5, 6 זבח nicht als „Opfer", sondern als Zeitwort „er opferte" genommen (S. 17), מחצת nicht = מחצה, sondern = מַחְצִית erklärt. Die öfters (Vorwort und Druckfehler, auch S. 10) angeführte Copie der Cit. 34 bei Meier ist weder eine neuere noch bessere, sondern bloss eine von Hrn. Grundtmann gemachte Durchzeichnung der in unsrer Bibliothek niedergelegten Originalcopie von L. Ross. — Die grosse Ungleichheit in der Transscription von Eigennamen entschuldigt der Verf. zwar im Vorwort, allein es will uns bedünken, dass die unbegrenzte Willkürlichkeit z. B. in der Bezeichnung der Zischlaute, wo s, ss, z, für ש, ס, צ und ז bunt durcheinander gehen, doch mehr auf Rechnung der gerügten Flüchtigkeit als einer absichtlichen Unentschiedenheit kommen.

Wir glauben also um der Sache willen, der wir beide dienen, dem Herrn Verfasser für die Zukunft grössere Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit empfehlen zu dürfen.

In Nr. 9 liegen mir die ersten Lieferungen des mit allgemeiner Spannung erwarteten Renanschen Werkes über seine Mission nach Phönikien vor. Ich will hier die Leser unsrer Zeitschrift nur auf diese Erscheinung aufmerksam machen, eine eingehendere Besprechung nach Vollendung des Ganzen mir vorbehaltend. Die bekannte Pracht der Ausstattung in Werken, welche auf Kosten der französischen Regierung erscheinen, ist auch diesmal nicht gespart, und wird die Anschaffung des Werkes manchem Privatmann erschweren. Aber sie kommt besonders dem Atlas sehr zu statten, dessen vorliegende Blätter mit

wahrhaft künstlerischer Feinheit und hohem Geschmack ausgeführt sind. Zur Orientirung über den ganzen Bereich, auf welchen die Forschungen ausgedehnt waren, dient auf Taf. I eine treffliche Karte der Landstriche von Tortosa (Antaradus) im Norden bis Achzib (Ecdippa) im Süden. Die Tafeln VII—XIV enthalten Pläne, architectonische Zeichnungen, Risse und Abbildungen von der Ruinenstätte Amrith (dem alten Marathus). Die Beschreibungen dazu enthält der Text Cap. III (S. 59 ff.). Cap. I (S. 19 ff.) ist der Exploitation von Aradus gewidmet. Cap. II (S. 43) gibt die Resultate der Erforschung von Antaradus. — Soviel ist schon jetzt zu erkennen, dass die Ergebnisse der Mission Renan's äusserst folgenreich für unsere Vorstellungen von der Kunst und den Alterthümern der Phöniken sein werden und die Wissenschaft kann sich nur Glück wünschen, dass dieselbe solchen Händen anvertraut war. Wir sehen der Fortsetzung mit Begierde entgegen.

Trapezunt, im Juli 1864. Dr. O. Blau.

Aus Briefen des Dr. W. Wright an Rödiger.

London, d. 18. Dec. 1864.

— Sie wünschen zu wissen, wie weit meine Catalogirung der syrischen Handschriften des Britischen Museum's gediehen ist. Nun, ich habe alle vorhandenen Hss. untersucht, verglichen und geordnet, so gut ich konnte. Seit Anfang dieses Jahres bin ich damit beschäftigt, sie einzeln in geordneter Reihe genau zu beschreiben, und habe bis jetzt etwa 150 Bände in dieser Art absolvirt. Wenn ich so ohne Unterbrechung fortfahren kann, so werde ich nach ungefähr zwei Jahren mit der Arbeit fertig seyn. Dann erst kann der Druck beginnen, der aber noch eine gute Strecke Zeit in Anspruch nehmen wird. Nebenbei jedoch denke ich eine Anzahl syrischer Texte aus den Hss. zu bearbeiten und zum Drucke zu bringen. Kürzlich habe ich in dem „Journal of Sacred Literature" (Jahrg. 1864) eine Rede des Eusebius drucken lassen, die hinter seinen Palästinischen Märtyrern steht [1]). Cowper gab (ebend.) eine englische Uebersetzung derselben. Jetzt wird in demselben Journal die Schrift „Transitus beatae Virginis" gedruckt nach einem Ms. aus dem 6. Jahrhundert, mit Uebersetzung von mir. Overbeck lässt in Oxford einen schönen syrischen Band drucken, welcher Inedita von Ephraem, das Leben des Rabulas, Fragmente aus Schriften des Balaeus u. A. enthält. Cureton's letzte Arbeit mit einer Vorrede von mir wird in diesen Tagen erscheinen [2]).

---

1) In der bekannten alten Hs. mit dem Datum 411 n. Chr., s. The Festal Letters of Athanasius ed. by W. Cureton p. XVI. Cureton hat jene Rede in seiner Ausgabe der Märtyrer nicht mit abdrucken lassen. E. R.

2) Seit Obiges geschrieben wurde, habe ich das Buch erhalten. Es führt den Titel: Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries cet. by the late *W. Cureton*. With a Preface by *W. Wright*. London (Williams and Norgate) 1864. 4. 112 S. Text, 196 S. Uebers. u. Anm., u. XIV S. Preface u. Cor-

London, d. 6. Febr. 1865.

— An exegetischen Werken Ephräm's, wonach Sie fragen, ist unsre Sammlung sehr arm. Wir haben die grosse Catena Patrum, aus welcher Assemani und Benedictus viel in ihre Ausgabe aufgenommen haben, aber das ist alles, wie ich glaube. Doch haben wir andere Ephraemiana inedita, und zwar nicht wenige, z. B. die Hymnen der Kirche von Nesibis, welche Bickell herausgeben wird, und die Stücke, die in dem früher erwähnten Buche Overbeck's erscheinen werden, wie die Madrâshê gegen Julianus Apostata, und andere Schriften über ketzerische Lehren u. s. w., theils vollständig, theils Fragmente. Sie wissen, wie reich im Uebrigen unsre syrische Sammlung ist; ich zweifle nicht, dass wir den grösseren Theil aller der Werke haben, die in Assemani's Bibliotheca orientalis erwähnt werden, und ausser diesen nicht wenig andere, wenn auch viele unvollständig sind. — Ich selbst denke aus unsern Hss. u. a. Folgendes zum Druck zu bringen, zunächst einige neutestamentliche Apokryphen, wie das letzte Drittheil des Protevangelium Jacobi, das Evangelium Thomas' des Israeliten (vollständig), beide aus Hss. des 6. Jahrhunderts, Briefe des Herodes an Pilatus (vollständig, 7. Jahrh.), zwei grössere Bruchstücke von verschiedenen Recensionen des Transitus beatae Virginis (11. und 12. Jahrh.) und die Todtenfeier (ܠܘܝܐ) der Jungfrau Maria, welche Schrift bis jetzt, wie ich glaube, noch unbekannt war, leider sehr fragmentarisch (6. Jahrh.). Zu allen Texten werde ich eine englische Uebersetzung geben. —

---

rections. Es enthält 18 syrische Textstücke (alle mit Ausnahme eines einzigen bisher noch nicht gedruckt) mit engl. Uebersetzung und gelehrten Anmerkungen. Sie beziehen sich auf König Abgar, den Apostel der Syrer Addaï, die ersten Märtyrer und christlichen Zustände von Edessa. Angehängt sind ein lateinisches Martyrium (aus Surius), und einschlagende Stellen aus Moses von Khorene in französischer Uebersetzung. Die „Corrections“ beruhen auf Wright's nochmaliger genauer Vergleichung der Hss. E. R.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1864:

629. Herr Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an der St. Ansgarii-Kirche in Bremen.
630. „ Johann Minayeff aus St. Petersburg.
631. „ Dr. Charles Gainer in Oxford.
632. „ Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge.
633. „ F. Scheumann, Cand. der Petersb. Universität, z. Z. in Göttingen.
634. „ Münif Efendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie etc. in Constantinopel.
635. „ Dr. Wilhelm Radloff in Barnaul (West-Sibirien).

für 1865:

636. Sr. Excellenz Freiherr Alexander v. Bach, k. k. österreich. Gesandter in Rom.
637. Herr Adolphe Bergé, kais. Russ. Collegien-Rath, Präsident der kaukasischen archäologischen Commission in Tiflis.
638. „ Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, z. Z. in Rom.
639. „ Dr. Carl Aug. Wünsche, Cand. theol. in Leipzig.
640. „ Dr. Heinrich Steiner in Leipzig.
641. „ Carl Hermann Ethé, stud. orient. in Leipzig.
642. „ Rudolf Armin Human, stud. orient. in Leipzig.
643. „ Georg Hoffmann, stud. orient. in Leipzig.
644. „ Eugen Prym, stud. philol. in Leipzig.
645. „ Joseph Kohn, Rabbinats-Candidat in Lemberg.
646. „ Anton Muchliński, Professor der Osmanischen Sprache u. Litteratur an d. Univers. in St. Petersburg.
647. „ Rev. J. B. Ligthfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge.
648. „ H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge.
649. „ Georg U. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Präsidentschaft Madras, Indien.)

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die Herrn C. W. Isenberg, † den 11. October 1864 zu Stuttgart, und Dr. Carl Graul, † den 10. Nov. 1864 zu Erlangen.

Protokollarischer Bericht über die in Hannover vom 27. bis 29. September 1864 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Hannover d. 27. Sept. 1864.

Nach Eröffnung der allgemeinen Versammlung constituirte sich die Section der Orientalisten in dem ihnen besonders überwiesenen Locale. Der Präsident, Prof. Wüstenfeld, begrüsste die Versammlung in kurzer Ansprache, und es wurden dann zur Bildung des Büreaus nach seinem Vorschlage Prof. Arnold als Vicepräsident, Dr. Friedr. Müller und Prof. Schrader als Sekretäre durch Acclamation angenommen. Bei Gelegenheit der Ankündigung der zu haltenden Vorträge wurde auf Antrag mehrerer Mitglieder eine Discussion über die Preise der von der D. M. G. herausgegebenen Publicationen auf die nächste Tagesordnung gesetzt. In die Commission für Prüfung der zur Jahresrechnung gemachten Monita wählte die Versammlung die beiden Präsidenten und Hofrath Prof. Bertheau. Hierauf gab der Vicepräsident als Sekretär der D. M. G. kurzen Bericht über die Verwaltung des Sekretariats. Die Verhältnisse der Gesellschaft sind in dem vergangenen Verwaltungsjahre ziemlich unverändert geblieben. Die Mitgliederzahl beträgt gegenwärtig an Ehrenmitgliedern 12, an correspondirenden 31, an ordentlichen 317. Durch den Tod verlor die Gesellschaft in diesem Jahre das corresp. Mitglied William Cureton in London und die ordentlichen Mitglieder v. Beurmann in Afrika, Hoffmann in Jena, Osiander in Göppingen und Wöpcke in Paris. Dem Berichte des Sekretariats folgten die über die Bibliothek von Prof. Gosche[1]) und die Redaction von Prof. Brockhaus. An den Redactionsbericht anknüpfend machte Prof. Wüstenfeld einige Bemerkungen über seine Ausgabe des grossen geographischen Wörterbuchs des Jâḳût; desgleichen Prof. Fleischer über den Nachlass des verstorbenen Osiander. In Betreff des Jâḳût stellte Prof. Stähelin den Antrag, den Herrn Herausgeber zu bewegen, den einzelnen Lieferungen des arabischen Textes eine Uebersetzung folgen zu lassen, was von demselben unter Hinweisung auf die Schwierigkeit, ja theilweise Unausführbarkeit eines solchen Verfahrens abgelehnt wurde. Auf Veranlassung der hohen Preise des Kâmil von Wright und in Anknüpfung an den zu Anfang der Sitzung gefassten Beschluss, eine Discussion darüber herbeizuführen, beantragte Hofrath Bertheau, diese Angelegenheit der Berathung einer Commission zuzuweisen, welche der Versammlung Bericht zu erstatten habe. Auf Vorschlag des Präsidenten wurde diese Commission aus den anwesenden Vorstandsmitgliedern: Arnold, Brockhaus, Gosche, Krehl, sowie Prof. Fleischer und dem Antragsteller zusammen-

1) s. Beilage A.

gesetzt. Auf die Vorlegung einiger zur Vertheilung an die Versammlung bestimmten Schriften [1]) folgte der wissenschaftliche Jahresbericht für $186^{3}/_{4}$ von Prof. Gosche. Nach Beendigung desselben ergriff Prof. Fleischer die Gelegenheit, Prof. Gosche in Betreff der wissenschaftlichen Jahresberichte von 1859 an zu interpelliren. Nach einer längeren Discussion hierüber wurde dem Verlangen des Prof. Gosche, eine Commission für die Schlichtung dieser Angelegenheit einzusetzen, Folge gegeben und die Herren Bertheau, Ewald und Wüstenfeld dazu ernannt. Mit der Bestimmung der Tagesordnung für die nächstfolgende wurde diese Sitzung geschlossen.

Zweite Sitzung.

Hannover d. 28. Sept. 1864.

Die Sitzung wurde um 9 Uhr mit Verlesung des Protokolls der vorhergehenden eröffnet, worauf Prof. Arnold den Bericht der für die Prüfung der Rechnungsmonita eingesetzten Commission erstattete. Die Rechnung [2]) zeigte einen Cassenbestand von 2719 Rthlr. 25 Sgr. 6 Pf.; die gemachten Monita wurden durch die Beantwortung für erledigt erklärt und auf Antrag der Commission von der Versammlung dem Cassirer Décharge ertheilt. In Betreff der Bemerkung des Monenten, dass die Reste in den letzten Jahren in bedenklicher Weise gewachsen seyen (seit 1860 bis 63 von 727 Rthlr. auf 1350 Rthlr.) und man in Erwägung zu ziehen habe, welche Massregeln dagegen zu ergreifen seyen, machte der Referent den Vorschlag, die Sache einer eigenen Commission zuzuweisen, welche darüber bei der nächsten Versammlung Bericht zu erstatten habe. Prof. Brockhaus hielt die Sache nicht für so bedenklich; er meinte, die meisten Reste hätten ihren Grund in der Schwierigkeit und Unbequemlichkeit, welche in vielen Fällen die Einzahlung der Beiträge an die Casse habe, und glaubte, dass diesem Uebelstande am einfachsten durch eigene, auf den Schuldner auszustellende Anweisungen auf buchhändlerischem Wege abgeholfen werden könne. Die Versammlung stimmte dem vollkommen bei. Ebenderselbe machte den Vorschlag, künftighin die Beiträge der einzelnen Mitglieder praenumerando zu erheben; die Sache soll dem Vorstande vorgelegt und in nächster Versammlung Bericht darüber erstattet werden. Der Bestimmung der Tagesordnung für die nächste Sitzung folgten die Vorträge: 1) des Prof. Ewald: Ueber das Verhältniss der biblischen Philologie zur orientalischen; 2) des Prof. Stähelin: über die letzte Zeit der Regierung des Königs David; 3) des Ober-

---

1) Dr. *Friedr. Müller:* Beiträge zur Kenntniss der Neupersischen Dialekte. 1. Mazândarânischer Dialekt. Wien 1864. 8.

Dr. *Alois Müller:* Esmun. Ein Beitrag zur Mythologie des oriental. Alterthums. Wien 1864. 8.

Fr. Ritschl und *J. Gildemeister:* Der Philologenversammlung in Hannover Gruss und Verehrung. (Dreisprachige Inschrift von Sardinien.) Bonn 1864. 8.

Rudolf v. Raumer: Herr Professor Schleicher in Jena und die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen. Ein kritisches Bedenken. Frankfurt a. M. 1864. 8.

2) s. Beilage B.

lehrers Dr. Wiener: über den Gewinn, den die Geschichtswissenschaft aus dem Studium des religionsgesetzlichen (halachischen) Theiles der neuhebr. Litteratur des Mittelalters zu erwarten hat, vorzugsweise in Rücksicht auf die Deutsche Geschichte nachgewiesen.

Dritte Sitzung.

Hannover d. 29. Sept. 1864.

Nach Verlesung des Protokolls der zweiten Sitzung theilte der Präsident mit, dass die Commission zur Bestimmung des Ortes der nächsten Versammlung sich für Heidelberg entschieden habe und schlug Prof. Hitzig als dortigen Präsidenten vor, was allgemeine Zustimmung fand. Hierauf erstattete Hofrath Bertheau im Namen der beiden Commissionen, denen er angehörte, folgenden Bericht: „Die Commission, die auf den Wunsch des Herrn Prof. Gosche zusammengetreten ist, giebt zuerst dem nicht nur in unserer Versammlung, sondern in weiteren Kreisen vorhandenen Wunsche einen Ausdruck, dass die Veröffentlichung der Berichte über den Umfang der oriental. Litteratur und die Leistungen auf ihrem weiten Gebiete, wie sie Hr. Prof. Gosche selbst und durch Andere erstattet hat, erfolge. Diesen Wunsch und die Dringlichkeit desselben zu begründen wird nicht Noth thun, wohl aber mag die Hinweisung darauf erlaubt seyn, dass die Ausführung desselben einem wichtigen, ja hoch wichtigen Interesse unserer Gesellschaft entgegenkommen würde, und dass kaum ein Anderer als Hr. Prof. G. diesen Wunsch erfüllen könne. So mühevolle und umfangreiche Arbeiten, wie sie solchen Berichten zu Grunde liegen, lassen sich nicht an einem bestimmten Tage abschliessen; ja, wenn das Streben nach absoluter Vollständigkeit massgebend seyn solle, würde an einen vollständigen Abschluss nicht zu denken seyn. Die Commission stellt daher, wie sie ausdrücklich hervorhebt, nur dem Antrage des Hrn. Prof. G. Folge gebend, das Ersuchen an denselben, von dem kommenden Neujahr an mit der Einsendung der Berichte zum Druck den Anfang zu machen und für den Fortgang des Druckes in der Weise Sorge zu tragen, dass bis zur nächsten Versammlung die vollständigen Berichte veröffentlicht sind. Die Erklärung des Hrn. Prof. Gosche, diesem Ersuchen oder vielmehr dieser Bitte nachkommen zu wollen, würde von uns dankbar entgegengenommen werden.“ Prof. Gosche gab diese Erklärung und Prof. Fleischer versicherte darauf, dass dadurch der Zweck seiner Interpellation in noch ausgedehnterem Masse, als er beabsichtigt habe, erfüllt sey. —

In Betreff des Preises der Publikationen der DMG. empfahl die Commission folgende Resolutionen der Versammlung zur Annahme:

1. Der Preis der von der DMG. oder mit ihrer Hülfe veröffentlichten Bücher wird in der Weise berechnet, dass bei dem Verkaufe von 200 Exemplaren die Herstellungskosten gedeckt werden. Der Vorstand kann geringere Preise für Bücher, welche einen grösseren Absatz in Aussicht stellen, ansetzen.

2. In dem Falle, dass der Vorstand es für nothwendig hält, einen Beitrag zu den Herstellungskosten eines Buches zu liefern, soll dieser als ein Vorschuss in Rechnung zu bringen seyn, dessen Rückzahlung durch den Verkauf der Bücher erfolgt. Der Vorstand wird ermächtigt, diesen Vorschuss aus dem belegten

Vermögen des Vereins zu entnehmen, wenn die laufende Einnahme zur Deckung desselben nicht ausreicht.

3. Die Mitglieder der DMG. erhalten bei direkter Beziehung durch die Buchhandlung der Gesellschaft eine Preisermässigung von 33⅓ p. Ct., in einzelnen Fällen nach Beschluss des Vorstandes von 50 p. Ct.

Die Versammlung nahm die vorgeschlagenen Resolutionen einstimmig an. In der hierauf vorgenommenen Ergänzungswahl des Vorstandes wurden die Herren Pott, Rödiger, Stenzler und Wüstenfeld zu Mitgliedern des weiteren Vorstandes gewählt, so dass dieser jetzt besteht aus den Herren:

gewählt in Augsburg 1862:	in Meissen 1863:	in Hannover 1864:
Brockhaus.	Anger.	Pott.
Müller (in München).	Arnold.	Rödiger.
v. Schlechta.	Gosche.	Stenzler.
	Krehl.	Wüstenfeld.

Es folgten die angekündigten Vorträge, und zwar: 1) Prof. Fleischer über die Nossairier, nach Nachrichten eines zum Christenthum übergetretenen Nossairiers. 2) Mittheilung des Prof. Brockhaus über ein arab.-pers.-engl. Wörterbuch von Nassau Lees [1]) und Notizen des Prof. Sprenger über Herausgabe mehrerer in Indien zu druckender Werke. 3) Prof. Levy über den Osianderschen Nachlass. 4) Hofr. Prof. Bertheau: über das Verhältniss der Sprache des Islâm zu den Volkssprachen der muhammedanischen Völker.

Die Schlussrede des Präsidenten knüpfte an die Geschichte des zwanzigjährigen Bestehens der Versammlung an; den Dank der Versammlung gegen das Büreau sprach Prof. Benfey aus. Mit Verlesung des Protokolls wurde die Sitzung um 12½ Uhr geschlossen.

Verzeichniss
der Theilnehmer an der Orientalisten-Versammlung in Hannover [2]).

*1. J. J. Stähelin, Theol. Dr. u. Prof. aus Basel.
*2. Dr. G. L. Fleischer, Professor in Leipzig.
*3. Dr. G. M. Redslob, Professor in Hamburg.
*4. Dr. Hermann Brockhaus, Professor in Leipzig.
5. Dr. Friedrich Müller, Privatdocent in Wien.
*6. Dr. E. Röer aus Braunschweig.
*7. Dr. Fr. Schröring aus Wismar.
*8. Dr. L. Krehl aus Leipzig.
*9. Dr. Ewald aus Göttingen.
*10. Dr. R. Gosche aus Halle.

---

1) Der Ausführung des sehr zweckmässig angelegten Planes haben sich unübersteigliche Hindernisse entgegengestellt, und wird das Wörterbuch demnach leider nicht erscheinen.

2) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

*11. Dr. Th. Benfey.
12. Dr. Frensdorff.
13. Dr. Wiener.
*14. Cand. F. Scheumann aus Petersburg.
*15. H. Sidgwick aus Cambridge.
*16. R. L. Bensley aus Cambridge.
17. Dr. Sam. E. Meyer, Landrabbiner.
18. Dr. Carl Giustana aus Mailand.
*19. Dr. E. Bertheau, Professor in Göttingen.
*20. Dr. E. Schrader, Professor aus Zürich.
21. Dr. Alois Müller aus Wien.
*22. Prof. Dr. Julius Fürst aus Leipzig.
*23. Prof. Dr. von Hofmann aus Erlangen.
24. Prof. Dr. Mönch aus Eisleben.
*25. Dr. Wüstenfeld aus Göttingen.
*26. Dr. A. Arnold aus Halle.
27. Dr. Gustav Oppert aus Hamburg.
*28. Dr. Baur aus Hamburg.
29. Dr. Kayserling aus Hannover.
30. Dr. Tretz aus Hannover.
31. Evers, Cand. theol. aus Hannover.
32. Dr. F. Bialloblotzky aus Göttingen.
*33. Professor Dr. M. A. Levy aus Breslau.
34. Dr. Knoche aus Herford.
35. F. Freytag, Past. coll. aus Hannover.
36. Th. Gelpke, Coll. aus Hannover.
*37. Dr. Abr. Juynboll aus Leiden.
38. Dr. Louis Sternheim aus Hannover.
39. Conrector Hahmann aus Ilfeld.
*40. Dr. C. Steinhart, Prof. in Pforta.
41. Dr. Henke, Prof. in Marburg.
42. Stöter, Generalsuperint. zu Gandersheim.
43. Dr. Berend aus Hannover.
*44. Steinthal, Prof. aus Berlin.
*45. Dr. O. Blau, Consul aus Trapezunt.
46. Prof. Dietrich aus Marburg.

Beilage A.

Bibliotheksbericht von Dr. Gosche.

Die Bibliothek unsrer Gesellschaft hat sich während des verflossenen Jahres im Ganzen um 163 Nummern vermehrt; davon kommen auf Fortsetzungen 33, darunter grössere Stücke wie „Results of a scientifique mission to India and High Asia by Hermann, Adolphe and Robert de Schlagintweit. Vol. III. (Leipzig 1863, 4.)" mit Atlas; „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap etc. Deel XXIX." (a. m. d. T. „A dictionary of the Sunda language by J. Riggs.") Batavia 1862, 4.; Ibn el-Athiri Chronicon ed. C. J. Tornberg. Vol. 9" (a. H. 370—450); „Indische Studien herausgeg. von A. Weber", Bd. VIII (Ueber die Metrik der Inder) Berlin 1863, 8.; auf selbständige Werke 124 (nämlich Nr. 2510—2634), unter welchen besonders die kleineren Schriften von Joh. Müller (Nr. 2535—43), J. H. Plath (Nr. 2530—34), das Mahâbhâshyam herausgegeben von James Ballantyne, Bd. I (Mirzapur 1855, fol.) und Lane's „Medd-el-Qâmûs" P. I. (Lond. 1863. gr. 4.) hervorzuheben sind; endlich auf Handschriften u. s. w. 6 (Nr. 301—306), darunter zehn Dirhems und hindustanische Münzen (Nr. 302—303) durch die Güte des Herrn Consul Dr. Blau, desgleichen von ihm das schöne Maǵmû', aus welchem derselbe die arabische Bearbeitung von „Barlaam und Josaphat" in der Ztschr. VII, 400 f. besprochen hat, und von Herrn Generalconsul Dr. Rosen drei Blätter von Facsimiles samaritanischer Handschriften; ferner zwei Abdrücke von geschnittenen Steinen aus Babylon und Persien durch Herrn Prof. Dr. Rödiger und Herrn Consul Dr. Blau (Nr. 304—305). Einleitungen zu weitern Erwerbungen sind getroffen. Das Doublettenverzeichniss erschien zu geringfügig, um besonders gedruckt zu werden; Umtausch oder Verwerthung wird sich gelegentlich bewirken lassen. Der alphabetische Katalog unsrer Bibliothek ist einer nöthig gewordnen Durchsicht und Erweiterung unterworfen worden, so dass er wohl gedruckt werden kann, wenn die D. M. G. es genehmigen sollte.

Extract

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1863.

Einnahmen.

Rthlr.	Ngr.	Pf.	
2209 ℛ	26 𝒩	4 ₰.	Kassenbestand vom Jahre 1862.
419 „	23 „	6 „	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
1096 „	26 „	8 „	Jahresbeiträge derselben für 1863.
88 „	— „	— „	Zinsen von hypothek. angelegten Geldern.
— „	— „	— „	für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und für Abhandlungen.
30 „	19 „	5 „	zurückerstattete Auslagen.
1005 „	28 „	4 „	Unterstützungen, als:
			114 ℛ 8 𝒩 5 ₰ (200 fl. rh.) von der Kön. Würtemberg. Regierung.
			300 „ — „ — „ von der Kön. Preuss. Regierung.
			300 „ — „ — „ von der Kön. Sächs. Regierung.
			291 „ 19 „ 9 „ (500 fl C. M.) von der k. k. Oesterreich. Regierung.
817 „	29 „	5 „	Einnahme der Rechnung der Brockhaus'schen Buchhandlung auf das Jahr 1863.
5669 ℛ	4 𝒩	2 ₰.	Summa. Hiervon
2949 „	8 „	6 „	Summa der Ausgaben, verbleiben
2719 ℛ	25 𝒩	6 ₰.	Bestand.

Ausgaben.

Rthlr.	Ngr.	Pf.	
1675 ℛ	24 𝒩	5 ₰.	für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, ingleichen für Lithographien, u. s. w.
180 „	— „	— „	Selbstverlag und Unterstützung orientalischer Druckwerke.
399 „	5 „	7 „	Honorare für die Zeitschr. und Abhandlungen.
304 „	7 „	3 „	dergl. für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Bevollmächtigten und Rechnungsmonenten.
50 „	— „	— „	dergl. für Kassenführung.
50 „	— „	— „	Reisekosten zur Generalversammlung.
— „	— „	— „	zur Completirung der Bibliothek.
80 „	12 „	5 „	für Buchbinderarbeit.
43 „	23 „	4 „	Porti etc.
2 „	15 „	— „	für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
163 „	10 „	2 „	Insgemein.
2949 ℛ	8 𝒩	6 ₰	Summa.

Prof. K. A. Weber,
als Monent.

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassirer.

Verzeichniss der bis zum 3. März 1865 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. [1]

(Vgl. Bd. XVIII, S. 837—838.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. T. V. (Feuilles 9—36.) T. VI. VII. (Feuilles 1—11.) St. Pétersbourg, 1863 ff. 4.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII. Heft 4. Leipzig, 1864. 8.
3. Zu Nr. 593. Bibliotheca Indica; .. published under the superintendence of the Asiatic Society of Bengal. New Series. No. 46. (The Sankara Vijaya of Anantananda Giri. Ed. by Pandita Nabadwipa Chandra Goswami. Fasc. 1.) No. 49. 52. (Wis, o' Rámín by Fakr al-din As'ad al Astarabadi ed. by W. Nassau Lees and Munshi Ahmad Ali. Fasc. 2. 3.) No. 54. (The Brihat-sañhitá of Varáha-Mihira. Ed. by H. Kern. Fasc. 2.) Calcutta, 1864. 8.

Von d. Smithsonian Institution in Washington:

4. Zu Nr. 1101. a) Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Washington, 1863.
   b) Smithsonian Miscellaneous Collections. (List of foreign correspondents of the Sm. Institution. Corrected to January, 1862. — A Dictionary of the Chinook Jargon or trade language of Oregon.. Prepared by George Gibbs. Washington, 1863. — Catalogue of publications of the Smithsonian Institution. Corrected to June, 1862. Washington, 1862.

Von d. Vorstand d. jüdisch-theolog. Seminars „Fraenckelscher Stiftung" in Breslau:

5. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theolog. Seminars „Fraenckelscher Stiftung". Breslau, 1865. 8.

Durch Subscription:

6. Zu Nr. 1935. Ḥadiḳat al-aḫbâr. (Journal in arabischer Sprache.) 7. Jahrg. Nr. 328—342. 344—357. fol.

Von d. Kais. Russ. Geogr. Gesellschaft zu St. Petersburg:

7. Zu Nr. 2244. Compte-Rendu de la société Impériale géographique de Russie pour l'année 1863. St. Pétersbourg, 1864. 8.

Von der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zu München:

8. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akademie d. Wissenschaften zu München 1864. II. Heft II. München, 1864. 8.

Von Dr. Joh. Plath in München:

9. Zu Nr. 2531. Chinesische Texte zu Dr. Joh. Heinr. Plath's Abh. II. Der Cultus der alten Chinesen. München, 1864. 4.

---

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Gosche. Dr. Krehl.

Von den Verfassern und Herausgebern:

10. Zu Nr. 2569. הנשר, Hannescher. Hebr. Zeitschrift. Herausg. v. *J. Kohn*. Jahrg. IV. Lemberg, 1864. No. 31—37.

11. Zu Nr. 2570. המבשר, Hamwasser. Hebr. Zeitschrift. Herausg. von *J. Kohn*. Jahrg. IV. Lemberg, 1864. No. 31—37.

12. Zu Nr. 2586. *Ascoli*, *G. J.*, Del nesso Ârio-Semitico. Lettera seconda. (Estr. dal Politecnico. Vol. XXII.) Milano, 1864. 8.

13. Zu Nr. 2595. *Justi*, *Ferd.*, Handbuch der Zendsprache. Lieferung 3. 4. Leipzig, 1864. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

2635. *Nowotny*, *Johannes*, Einige Andeutungen zur Erklärung des Hebräischen Wortes אָב (ab). Hoyerswerda, 1864. 8.

2636. *Braun*, *Julius*, Naturgeschichte der Sage. B. 1. München, 1864. 8.

2637. *Pleyte*, *W.*, Lettre à M. Théodule Devéria etc. sur quelques monuments relatifs au Dieu Set. Leide, 1863. 8.

2638. *Plath*, *Joh. Heinr.*, Proben chinesischer Weisheit nach dem Chinesischen des Ming sin pao Kien. München, 1863. 8.

2639. *Lipschütz*, *Samuel*, De communi et simplici humani generis origine. Hamburgi, 1864. 8.

Vom Verleger, H. Rudolf Kuntze in Dresden:

2640. *Hermann*, *Conr.*, Das Problem der Sprache und seine Entwickelung in der Geschichte. Dresden, 1865. 8.

Von den Verfassern u. s. w.:

2641. Il libro dei sette savj di Roma. Testo del buon secolo della lingua (mit Vorrede von *Emilio Teza* in Bologna). Pisa, 1864. 8.

2642. *Garcin de Tassy*, Cours d'hindoustanî. Discours d'ouverture du 5. Décembre 1864. 8.

2643. The grand study (Ta hio or Dai Gaku). Ed. by *J. Hoffmann*. Part I. II. Leiden, 1864. 8.

2644. *Woepcke*, *Fr.*, Ueber ein in der Kais. Bibl. zu Paris befindliches arabisches Astrolabium. (Auszug aus den Mélanges asiatiques. T. V.) 1864. 8.

2645. Risâleï Ḳûġi Beg. o. O. 1277 (1861). 8.

Von dem Curatorium der Universität zu Christiania:

2646. *Lieblein*, *J.*, Aegyptische Chronologie. Christiania, 1863. (2 Exx.)

2647. *Zamachśarî*, Al-Mufaṣṣal. Ed. J. P. Broch. Christiania, 1859. 8.

Von H. Dr. Behrnauer in Dresden:

2648. Bericht über den Fortgang der Catalogsarbeiten der Bibliothek der K. Leopoldinischen-Carolinischen Akademie der Naturforscher. (Dresden. 1864.) 4.

Von den Verfassern u. s. w.:

2649. *Zuchold*, *E. A.*, Russkaja Bibliographija. Leipzig, 1864. (2 Bogen.) 8.

2650. *Schlagintweit*, *Emil*, Tibetische Texte übersetzt und erläutert. (Aus d. Berichten d. philos. philol. Cl. der K. Bayer. Akad. d. W.) München, 1864. 8.

2651. *Playfair*, *R. L.*, A history of Arabia felix or Yemen from the commencement of the Christian era to the present time. Bombay, 1859. 4.

2652. *Wall, H. von de*, De Vormveranderingen der Maleische Taal. Batavia, 1864. 4.

2653. *Muchliński, A.*, Zdanie sprawy o tatarach litewskich przez jednego z tych tatarów złożone Sultanowi Sulejmanowi w roku 1558. (Bericht über die lithauischen Tataren, dem Sultan Soleiman vorgelegt von einem derselben.) (St. Petersburg) 1858. 8.

2654. —— —— Zródłosłownik wyrazów które przeszły, wprost czy pośrednio, do naszéj mowy z jezyków wschodnich. (Ueber die aus morgenländischen Sprachen entlehnten polnischen Wörter.) Petersburg, 1858. 8.

2655. —— —— Izsledovanie o proischoshdenii i sostojanii litofskich Tatar. (Untersuchungen über den Ursprung und Zustand der lithauischen Tataren.) St. Petersburg, 1857. 8.

2656. —— —— ذيل قواعد عثمانيه St. Petersburg, 1858. 8.

2657. —— —— Osmanskaja Chrestomathia. Th. 1. St. Petersburg, 1859. 8.

Von Herrn w. Geh. R. von der Gabelentz:

2658. King-tsing-chi-teou. Ein Theaterstück im Canton-Dialekt. 5 Bll. 8.

2659. The Chinese repository. Vol. I. (No. 1—12. May, 1832 — April 1833.) II. (No. 1—8. May, 1833 — Dec. 1833.) Canton. 8.

Von d. Verein für Erdkunde in Dresden:

2660. Satzungen des Vereines für Erdkunde in Dresden. Dresden, 1864. 8.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2661. Miscellen zur alten Geographie. Von Dr. *O. Blau.* I — III. (Aus der Zeitschrift für allg. Erdkunde.) 8.

2662. Montenegro von Dr. *O. Blau.* (Aus v. Rotteck u. v. Welckers Staatslexikon Bd. X.) 8.

2663. Die dreisprachige Sardinische Inschrift. Ein Sendschreiben von Prof. *P. Cassel.* Berlin, 1864. 8.

2664. Libri Iobi de justa Dei in calamitatibus piorum providentia doctrina. Scripsit *Ern. Fischer.* Berolini 1862. 8.

2665. Juda en de Assyrische macht gedurende de Jaren 741 — 711. Academische Proefschrift ... door *A. W. Th. Juynboll.* Leyden 1863. 8.

2666. De fontibus librorum qui feruntur Samuelis. Scripsit *Gottw. Aem. Karo.* Berolini 1862. 8.

2667. Der Prediger Salomo. Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erläuterungen zum Verständniss. Vom Gymn.-Lehrer Lic. Dr. *Paul Kleinert.* (Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymnasium.) Berlin 1864. 4.

2668. Esmun. Ein Beitrag zur Mythologie des orientalischen Alterthums von Dr. *Aloys Müller.* (Aus den Sitzungsberichten der kais. Akad. d. Wiss.) Wien 1864. 8.

2669. Beiträge zur Kenntniss der neupersischen Dialekte. I. Mazânderânischer Dialekt. Von *Fr. Müller.* (Aus den Sitzungsber. etc.) Wien 1864. 8.

2670. Die Sprache der Bari. Ein Beitrag zur afrikan. Linguistik von *Fr. Müller.* (Aus den Sitzungsberichten etc.) Wien 1864. 8.

2671. Sitzungsberichte der königl. bayer. Akad. der Wiss. Philos.-philol. Classe (1863 Bd. II.) I. Ibnul-khaṭîb's Bericht über die Pest. II. Tod des Königs Sebastian von Portugal. Von *Jos. Müller.* (München 1863.) 8.

2672. Du beau littéraire dans les oeuvres du génie indien. Par *Félix Nève.* (Extr. des Bulletins de l'Ac. royale de Belgique, 2e série, tome XVIII, nos. 9 et 10.) Bruxelles 1864. 8.

2673. Calidasa ou la poésie sanscrite dans les raffinements de sa culture par *Félix Nève.* Extr. de la Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies. Paris 1864. 8.

2674. Herr Prof. Schleicher in Jena und die Urverwandtschaft der semit. und indoeuropäischen Sprachen. Ein kritisches Bedenken von *R. v. Raumer*. Frankfurt a. M. 1864. 8.

2675. Der Philologenversammlung Gruss und Verehrung von *Fr. Ritschl* und *Joh. Gildemeister*. (Dreisprachige Inschrift von Sardinien. Aus d. Rhein. Museum f. Philol. XX. S. 1—34.) Bonn 1864. gr. 8.

2676. Ueber hundert Sprüche des Çâṇanya. Von *A. Weber*. (Auszug aus dem Monatsberichte der kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin vom 23. Juni 1864.) 8.

Von Herrn Dr. de Lagarde:

2677. *Josephi Scaligeri* poemata omnia ex museis Petri Scriverii. Edit. altera. Berolini 1864. 8.

Von der Königl. Geh. Oberhofbuchdruckerei (Herrn R. v. Decker) in Berlin:

2678. Türkischer Tarif zu dem zwischen den Zollvereinsländern u. der hohen Pforte am 20. März 1862 abgeschlossenen Handelsvertrage. (Berlin 1863.) 4.

2679. Ostindischer Zolltarif. (Berlin) 1860. 4.

2680. Auswahl Altchristlicher Lieder vom 2. bis 15. Jahrh. Von *J. Bässler*. Berlin 1860. gr. 8.

2681. Die Einführung des Christenthums in Armenien. Ein Vorlesung von *Fr. Bodenstedt*. Berlin 1850. gr. 8.

2682. De imitatione Christi libri quatuor (Berol.) 1862. 12.

2683. Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Von *Fr. Bodenstedt*. 2te Aufl. Bd. 1. 2. Berlin 1855. gr. 12.

2684. Die Reise Sr. Kön. Hoh. des Prinzen Waldemar von Preussen nach Indien ... im Auszuge mitgetheilt von *J. E. Kutzner*. Mit Portr., Karten u. Plänen. Berlin 1857. lex.-8.

2685. Rumänische Volkspoesie gesammelt und geordnet von *B. Alexandri*. Deutsch von *W. v. Kotzebue*. Berlin 1857. 12.

2686. Die Lieder des Mirza Schaffy mit einem Prolog von *Fr. Bodenstedt*. 11e Aufl. Berlin 1862. 8.

2687. *Al. Puschkin's* Poetische Werke aus dem Russ. übersetzt von *Fr. Bodenstedt*. Bd. 1—3. Berlin 1854—55. 12.

Durch Tausch:

2688. Didascalia apostolorum syriace (ed. *P. de Lagarde*). Lips. 1854. gr. 8.

2689. Zur Urgeschichte der Armenier (von dems.). Berlin 1854. gr. 8.

2690. *P. de Lagarde*, de geoponicon versione syriaca. Lips. 1855. 4.

2691. Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae Syriace primus edidit *P. de Lagarde*. (Lips. 1856.) gr. 8.

2692. Dasselbe: Graece ed. *A. P. de Lagarde*. Lips. 1856. gr. 8.

2693. De novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo scripsit *A. P. de Lagarde*. Berol. 1857. 4.

2694. Analecta syriaca ed. *P. de Lagarde*. (Cum appendice.) Lips. 1858. gr. 8.

2695. Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece recognovit *P. de Lagarde*. Lips. 1858. gr. 8.

2696. Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace. *A. P. de Lagarde* edidit. (Berol. et Lips.) 1859. lex.-8.

2697. Titi Bostreni quae ex opere contra manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece recognovit *P. de Lagarde*. Berol. 1859. gr. 8.

2698. Geoponica in sermonem syriacum versorum quae supersunt *P. de Lagarde* edidit. Lips. et London 1860. gr. 8.

2699. Clementis recognitiones syriace *P. de Lagarde* edidit. Lips. 1861. gr. 8.

2700. Libri veteris testamenti apocryphi e recognitione *P. de Lagarde*. Lips. 1861. gr. 8.

2701. Constitutiones apostolorum *P. de Lagarde* graece edidit. Lips. 1862. gr. 8.

2702. Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien von *P. de Lagarde*. Leipzig 1863. gr. 8.

2703. Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener Hs. herausgeg. von *P. de Lagarde*. Leipzig 1864. gr. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.:

Von Herrn Prof. Dr. Redslob in Hamburg:

307. Ein Paquet chinesischer Tabak in Originalverpackung.

Durch Herrn Consul Dr. Blau:

308. Die vier Evangelien armenisch, auf starkem Baumwollenpapier geschrieben im J. 1224 n. Chr. Lederband gr. 4. (Näheres demnächst in der Zeitschrift.)

309. Achtundvierzig türkische Schriftstücke grösseren und kleineren Formats aus der neuesten Zeit, geschäftlichen Inhalts.

Errata.

Bd. XVIII. S. 678 Z. 11 v. o. statt Heramchane lies Haramchane
„ — „ 12 v. u. st. Baghe chelwet (der Garten der Heimlichkeit, Vertrautengarten) lies Baghe chalwet (der Garten des Alleinseins, der Heimlichkeit, Vertrautengarten)
„ 679 letzte Z. st. (der Schutz gewährende Hügel) lies (Königshügel)

Zu Âçvalâyana's Hausregel.

Ich wünsche ein Unrecht, welches ich in der Anmerkung zu Âçv. gṛĭ. 3, 4, 4 begangen, noch vor dem Erscheinen meiner Uebersetzung wieder gut zu machen. Das Wort bhâshya fehlt allerdings in der Handschrift A. Ich hatte dieselbe nicht bis zu Ende verglichen, weil sich aus sicheren Zeichen ergab, dass sie eine nicht immer getreue Abschrift von B sei. Ausserdem hatte ich die nachträgliche Bemerkung von Weber (Verzeichn. p. 431) übersehen, durch welche die Sache schon erledigt war. A. F. Stenzler.

Berichtigungen und Zusätze

zu Bd. XIX, Heft 1—2.

S. 162, Z. 11 l. مَأْرِب

„ 165, Z. 13 l. وَقْـعَة

„ 166, Z. 9 l. وَقَى

„ 166, Anm. 1 Z. 1 l. percussit

„ 172, Z. 9 l. እሎ፡

„ 173, Z. 9 l. ሠረረ፡

„ 173, Z. 10 l. ሰረረ፡

„ —, — l. ሳረረ፡

„ 178, Z. 9 l. أَمْرَأَةٌ

„ 180, Z. 7 l. سَمَيْفَع

„ 193, Z. 10 l. رفض

„ 196, zu Anm. 1. Der Stein hat in Wirklichkeit מתעהמר (Wright).

„ 197, Z. 10 l. אחר

„ 200, zu Anm. 2. Auf dem Steine steht kein End-ך, wiewohl noch voller Raum für 2 oder 3 Buchstaben vorhanden ist. (Wright.)

„ 203, Z. 3 l. أَتْسَعَ

„ 209, Z. 6 l. Samahkarib.

„ 212, zu Anm. 1. Der Stein scheint, und zwar durch zufällige Auslassung von Seiten des Künstlers selbst ♀ ohne untern Ring zu haben. (Wright.)

S. 215, Anm. 1 Z. 5 l. حُرٌّ

„ 217, zu Anm. 3. Der Stein hat nicht ה (Wright).

„ 228, Z. 9 l. צבאם

„ 229, Z. 22 l. משם

„ 231, Z. 17 l. يقظ

„ — zu Anm. 1. Der Stein hat deutlich מ, nicht ז (Wright).

„ 232, Z. 3 l. האחר

„ 236, Z. 11 l. [illegible]

„ —, Z. 12 حلية vor حصن zu setzen.

„ 249, Z. 17 l. ውእቱ፡

„ —, Z. 7 v. u. l. [illegible]

„ 252, Z. 5 l. Alâm und Alûm ohne'

„ 263, Anm. 1, Z. 2 die Parenthese hinter „Anm. 2" zu schliessen.

„ 265, l. Z. l. عَشّر

„ 274, Z. 23 l. ሊርዮቀ፡

„ 275, Z. 16 l. ሻለሬት፡

„ 280, Z. 5 v. u. l. ושעבהמר

„ 290, Z. 5 l. شَنَاصِ

„ 293, Z. 4 l. H. E. J. C. S.

„ —, Z. 12 l. in 1841

„ —, Z. 26 l. H. E. J. C. S.

Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Brockhaus, Dr. Krehl,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Brockhaus.

Neunzehnter Band.

Mit 38 Kupfertafeln.

Leipzig 1865

in Commission bei F. A. Brockhaus.



Inhalt

des neunzehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

Zweiter Nachtrag.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

Allgemeines. Prägestätten. Königstitel.

Seit der Veröffentlichung meiner letzten Arbeit über Sassanidenmünzen im XII. Bande dieser Zeitschrift habe ich wieder in meinen Notizenbüchern so viele Materialien angehäuft, dass sie mich zu einem neuen Nachtrag veranlassten. Eine oberflächliche Berechnung ergiebt, dass ich seitdem zum mindesten 3000 Stück neuangekommene Sassanidenmünzen untersucht habe, wobei sich aber so viele Doubletten zeigten, dass von dieser Anzahl nur etwa 700 Nummern neuer Varietäten in meine Notizenbücher übergingen. Während S. de Sacy, Ouseley, und selbst Longpérier und Olshausen nur einige Dutzende von Sassanidenmünzen zu ihrer Verfügung hatten, stehen jetzt dem Forscher Tausende von Exemplaren in den verschiedenen Cabinetten von Constantinopel, St. Petersburg, Paris, London u. s. w. zu Gebote, und noch immer kommen neue massenhafte Funde ans Tageslicht; so z. B. wurde noch in diesem Jahre (1863) in Mazanderan in einem Topf ein Fund von 5—600 Ispehbedenmünzen gemacht; leider muss ich dieser Notiz hinzufügen, dass sie fast alle in den Schmelztiegel gewandert sind; nur 9 Stück wurden verkauft, und von diesen 9 Stücken waren 5 Unica oder so gut wie Unica! Für mich war diese massenhafte Vernichtung eines so kostbaren Materials zur Geschichte und Numismatik Taberistans die Ursache eines wahren Kummers, und ich bin überzeugt, Herr Dorn wird dieses Leidwesen in seinem vollen Umfange theilen.

Trotz der massenhaften neuen Funde sind die Preise der Sassanidenmünzen fortwährend im Steigen begriffen, woraus man schliessen darf, dass auch die Zahl der Sammler im Steigen ist, während früher die Numismatiker diese Dinger nur mit Scheu betrachteten und ungern in ihre Cabinette aufnahmen. Und die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Feldes hält mit dieser Vermehrung des Materials Schritt; auf dem Felde, wo früher nur in dem Zeitraum von Jahrzehnten einzelne Gelehrte sich versuchten (1793 S. de Sacy; 1801 Ouseley; 1808 Tychsen; dann erst 1840 Long-

périer) ist jetzt ein reges Getümmel, wo es an Kämpfen nicht fehlt. Ueber diese Kämpfe und Fehden kann sich die Wahrheit nur freuen, denn dass diese schliesslich siegen wird, ist unzweifelhaft.

Ein grosser Theil dieser Polemik ist an meine Adresse gerichtet, was an sich sehr begreiflich ist; denn abgesehen davon, dass ausser dem für den heutigen Stand der Wissenschaft längst veralteten Werke von Longpérier meine im J. 1853 erschienene Arbeit die einzige ist, welche das Ganze der sassanidischen Numismatik systematisch umfasst, konnte es nicht ausbleiben, dass sich eine Menge Fehler einschlichen, die ich zum Theil selbst später verbessert habe; viele meiner Vermuthungen haben sich nicht als stichhaltig erwiesen, und ich habe sie auch dann unbedenklich zurückgenommen. Ueber alle Eigenliebe und persönlichen Ehrgeiz mich hinwegsetzend, ist es mir persönlich höchst gleichgültig, ob Peter oder Paul schliesslich Recht behält, und ich wünsche nur, dass alle meine Gegner eben so denken. Die Fehde selbst scheue ich nicht, obgleich ich jahrelang auf alle Angriffe geschwiegen habe, nicht weil mich die Gegengründe überzeugt haben, oder weil es mir an Musse oder Neigung fehlte, sondern aus andern Ursachen. Anderweitige Verhältnisse, deren Erörterung nicht hierher gehört, nahmen meine Aufmerksamkeit so sehr in Anspruch, übten auf meine Gemüthsstimmung einen solchen Einfluss, dass ich der Polemik über Sassanidenmünzen mich etwas fern halten musste; ja selbst eine Arbeit, die ich schon vor mehr als einem Jahre bei ruhigerer Stimmung ausgeführt und der D. M. G. zum Abdruck eingesandt hatte, habe ich bei reiflicher Ueberlegung gänzlich zurückgenommen, weil ich mich überzeugt hatte, dass noch zu viele unangemessene, selbst ungemessene Wendungen darin vorkamen. Ich prüfte sie nunmehr mit der äussersten Sorgfalt, beseitigte jeden unangemessenen Ausdruck, selbst wenn er durch die Art und Weise der gegnerischen Angriffe noch so sehr gerechtfertigt war; ich unterzog sämmtliche Streitpunkte noch einmal einer gründlichen Untersuchung: — wo ich Unrecht hatte, gebe ich es ohne Umschweife zu: — wenn dennoch in der gegenwärtigen Arbeit einiges hin und wieder Anstoss erregen sollte, so bitte ich die gegen mich angewendete Polemik dagegen zu halten, und überzeugt zu sein, dass mir nichts ferner lag, als persönlich verletzen zu wollen. Ich hoffe, dass mit dieser Erklärung jeder billig denkende Leser zufrieden sein wird.

Folgende Schriften liegen mir vor:

B. Dorn. Noch einige Worte über ein auf Pehlewy-Münzen vorkommendes sogenanntes Münzzeichen oder Monogramm: St. 11/23. December 1857.

Extrait d'une Lettre de M. Bartholomaei à M. Dorn, datée de Lenkoran, 12 Mai 1857, contenant des Observations numismatiques concernant les règnes de Kovad et de Khosrou I. 5/17 Juin 1857.

Extraits des Lettres de M. Bartholomaei à M. Dorn, datées de Lenkoran, 30 Juin et 6 Juillet et de Tiflis 11 Août 1857, de même d'une Lettre de M. Khanykov, datée de Tebriz 5/17 Juin 1857. 7/19 Août 1857.

B. Dorn. Neue Ansichten in der Pehlewy-Münzkunde. 10/22 September 1858.

— — Nachträge zu den neuen Ansichten in der Pehlewy-Münzkunde. 15/27 October 1858.

Essays on Indian Antiquities ..... by James Prinsep ... edited by Edward Thomas. London 1858. 2 Vol.

F. Spiegel. Grammatik der Huzvâresch-Sprache. Wien 1856.

Ferner einzelne Aufsätze in der Zeitschrift der D. M. G., so wie Briefe von Dorn, Olshausen u. s. w. über deren vertraulichen Inhalt ich jedoch nicht so ohne weiteres verfügen kann.

Andere Abhandlungen und Schriften, zum Theil noch viel schärfer abgefasst, sind mir nicht zu Gesichte gekommen, und denjenigen meiner Freunde, welche sie an mich zu befördern beauftragt waren, diese Beförderung aber nach triftiger Ueberlegung unterliessen, danke ich hiermit öffentlich von ganzem Herzen für diese feinfühlende Aufmerksamkeit. Die Lectüre dieser Schriften hätte mich nur persönlich aufgeregt und für die Wissenschaft höchst wahrscheinlich gar kein oder doch nur ein sehr geringfügiges Resultat ergeben.

Folgende Punkte sind es hauptsächlich, welche den Gegenstand der Fehde bilden:

1) die Prägestätten;
2) die Münzen von Kobad;
3) die älteren Münzen von Chusrav I.;
4) das Münzzeichen [illegible] auf den Münzen von Chusrav II. und später;
5) der amtliche Titel der Sassaniden;
6) endlich einzelne Auslegungen von Legenden, Symbolen, Monogrammen u. s. w.

Ich werde alle diese Punkte einzeln an geeigneter Stelle im Laufe dieser Arbeit vornehmen, gründlich erörtern, und da, wo ich glaube Recht zu haben, ohne alle Bitterkeit und Gehässigkeit trotz der bisweilen sehr ungemessenen Sprache und Verfahrungsweisen meiner Gegner, ruhig meine Gegengründe angeben, und da wo ich mich geirrt zu haben überzeugt bin, den Irrthum ohne alle Vorrede und Phrase eingestehen. Nur diejenigen Punkte, welche sich nicht füglich unter einem einzelnen Sassanidenfürsten abhandeln lassen, sollen hier sogleich vorgenommen werden.

Während die älteren Sassanidenmünzen auf dem Avers meistens den Namen des Münzherrn mit irgend einem auf den Cultus bezüglichen Beiworte wiederholen, treten an deren Stelle später auf der linken Seite des Averses Zahlen ein, welche die Regierungsjahre andeuten, und auf der rechten Seite gewisse Monogramme, welche

ich als Prägestätten auslegte. Um diese Monogramme handelt es sich hier. Die Herren Khanykov, Bartholomaei und Dorn greifen diese Auslegung an, und sind allmählich dahin gelangt, die Existenz geographischer Namen auf Sassanidenmünzen und selbst auf den ältesten Chalifenmünzen gänzlich in Abrede zu stellen; selbst die Namen Chorasan, Iran u. s. w. welche doch ganz ausgeschrieben sind, mussten weichen und andern Auslegungen Platz machen. Den ersten Anstoss zu dieser Polemik gab Hr. Khanykov, welcher in einem Schreiben an Hrn. Bartholomaei erklärte, dass er mit den Monogrammen nichts anzufangen weiss; am Schlusse sagt er: „Je dois vous avouer que les raisonnements de M. Mordtmann à ce sujet me paraissent être peu concluants, et surtout laissent un trop vaste champ à l'arbitraire; car si un signe comme [illegible] peut être expliqué par Kerman, Kermanchah, Kerend etc. il est tout aussi significatif pour moi que s'il ne disait rien du tout.“ Ich glaube Hr. Khanykov ist kein Numismatiker von Fach, sonst würde er sich nicht so ausgedrückt haben. Wenn ich unter einer Verordnung in einem Kreise L. S. sehe, so kann ich das auf mancherlei Weise lesen, z. B. Luise Schulz, Lieber Sohn, Liederlicher Strick; aber aus sehr triftigen Gründen weiss jeder, dass alle diese Auslegungen falsch sind, und dass es nichts anderes als Locus Sigilli bedeutet. Wenn ich auf einem römischen Grabsteine D. M. sehe, so kann ich das auch auf mancherlei Weise lesen: Deus Maximus, Deûm Mater, Doctor Mordtmann, aber aus sehr triftigen Gründen weiss jeder, dass alle diese Auslegungen falsch sind, und dass es nichts anders als Dîs Manibus bedeutet. Wenn ich auf einer griechischen Münze *ΣΙ* lese, so kann ich das Sinope, Sidon, Sicilia, Siphnos, Sicyon oder auch Sibylla, Sigillum, Silentium u. s. w. lesen: aber abgesehen von den letzteren Narrheiten sind auch die Auslegungen Sinope, Sidon, Sicilia nicht zulässig, und der griechische Numismatiker weiss aus anderweitigen sehr triftigen Gründen, dass die beiden Buchstaben nur Siphnos oder Sikyon bedeuten können. Es giebt griechische Münzen mit dem einzigen Buchstaben ϙ, und es giebt vielleicht einige hundert griechische Ortsnamen, welche mit K beginnen, aber der griechische Numismatiker weiss mit völliger Sicherheit, dass er in diesem Falle nur an Korinth denken darf. Eben so giebt es griechische Münzen mit dem Monogramm *K/*, wo für die Conjectur zum mindesten ein eben so grosses Feld offen ist, wie für das gleichlautende Pehlevi-Monogramm [illegible]; so wie aber der Numismatiker aus andern Gründen weiss, dass für *KP* nur Kragos in Lykien zulässig ist, so gut ist es Sache des Pehlevi-Numismatikers aus historischen, geographischen, numismatischen und andern Gründen den Kreis der willkürlichen Auslegungen so viel als möglich zu verengern. Eben deshalb ist die Numismatik eine Wissenschaft und zwar eine sehr ernsthafte Wissenschaft und kein Lotteriespiel, wo man mit verbundenen Augen aus einem Sack von

geographischen Namen herausgreift. Auf den griechischen Münzen sind Monogramme nun einmal da, und wenn Hr. Khanykov die ganze Masse der numismatischen Werke, Zeitschriften, Monographien u. s. w. durchstudiren wollte, so würde er sich überzeugen, wie rechtschaffen man gearbeitet hat, um die willkürlichen Auslegungen so viel als möglich zu beseitigen. Die Pehlevi-Numismatik aber ist dagegen fast ein neugebornes Kind, kein Alcide, der schon in der Wiege Schlangen zerreisst, sondern ein Kind, das noch nicht einmal hinlängliche Zähne hat, um alle ihm vorgeworfenen Nüsse zu knacken. Durch solche Angriffe aber stürzt Hr. Khanykov die ganze griechische Numismatik über den Haufen, und die kaum geborne Pehlevi-Numismatik dürfte damit für immer beseitigt sein, wie ich später zeigen werde. Denn wenn ein Princip an sich richtig ist, so können die in der Anwendung desselben begangenen Fehler es nicht umstürzen; es ist eben Sache der Wissenschaft die als richtig anerkannten Principien überall richtig anzuwenden. Da Hr. Khanykov aber nichts weiter vorbringt als die Möglichkeit der Willkür in der Anwendung des Princips, so kann ich füglich diesen Punkt fallen lassen, da er das Princip selbst durch diesen Einwurf nicht antasten kann.

Hr. v. Bartholomaei aber greift diesen Wink auf und geht in seinen beiden oben citirten Schriften noch etwas weiter. Herr v. Bartholomaei ist nicht nur Numismatiker, sondern auch einer der ersten und gründlichsten Kenner der Pehlevi-Numismatik; er hat selbst eine bedeutende Sammlung von Sassaniden-Münzen und ist in der Lage dieselbe durch glückliche Erwerbungen noch immer mehr zu bereichern. In seiner Polemik gegen mich schlug er einen Ton an, den ich mir gar nicht erklären konnte, da ich meines Wissens Hrn. v. Bartholomaei nirgends beleidigt habe. Eine dritte Schrift von ihm, die mir aber nicht zu Gesichte gekommen ist, soll noch viel heftiger und gereizter abgefasst sein, und der Grund, der mir auf meine Anfrage angeführt wurde, ist so kindischer Art, dass ich mich nicht entschliessen kann dieser mir vertraulich gegebenen Auskunft Glauben zu schenken. Ich würde gern dieser Umstände gar nicht gedenken, aber leider hat sich Hr. v. Bartholomaei von seiner Hitze zu sehr vielen unüberlegten Aeusserungen hinreissen lassen, welche der von ihm verfochtenen Sache nur zum Nachtheile gereichen, und die ihn schliesslich in ein förmliches Labyrinth verwickeln, so dass die Waffen, die er gegen mich richtet, mit viel stärkerer Gewalt gegen ihn selbst zurückprallen.

Hr. v. Bartholomaei bekämpft mein Princip von den Münzstätten nur mit einem einzigen Argument, nämlich die Münzen eines und desselben Münzherren haben alle denselben Typus, obgleich sie an verschiedenen Orten geprägt sind; sie sind einförmig „comme les soldats d'un même régiment", wie er sich S. 159 ausdrückt. Er hält es also nicht für möglich, dass Münzen, die aus verschiedenen Münzstätten hervorgehen, denselben Typus haben, und doch

bietet die Numismatik aller Zeiten und Länder dieselbe Erscheinung dar; haben nicht die Alexander-Münzen im Ganzen denselben Typus, obgleich sie an sehr verschiedenen Orten geprägt wurden? Und die kufischen Chalifenmünzen, sind sie nicht alle von gleichem Typus, obgleich sie aus einer bis jetzt noch lange nicht vollständig bekannten Unzahl von Prägestätten hervorgegangen sind? Die an der russisch-asiatischen Gränze im Handelsverkehr circulirenden Dukaten sehen den holländischen Dukaten täuschend ähnlich, und doch sind sie, wie jedermann weiss, nicht in Holland geprägt, sondern in Russland. Wer nur einigermassen mit der Technik des Münzwesens bekannt ist, wird auch darin gar nichts Absonderliches oder Verwunderliches finden; das Ding geht ganz natürlich zu. Gegen die sassanidischen Prägestätten kann also dieses Argument gar nichts beweisen, für die Wissenschaft aber ergiebt sich hieraus abermals die Mahnung die Einheit in der Mannichfaltigkeit und die Mannichfaltigkeit selbst in dem anscheinend ermüdenden Einerlei zu erforschen und zu ergründen.

Da nun die fraglichen Abbreviaturen doch nicht aus langer Weile auf den Sassanidenmünzen stehen, sondern etwas bedeuten müssen, so sieht sich Hr. v. Bartholomaei, als gründlicher Kenner der Pehlevi-Numismatik, genöthigt, an die Stelle meiner Prägestätten etwas anderes zu setzen, was von Hrn. Khanykov als Nicht-Numismatiker nicht zu verlangen war. Hätte Hr. v. Bartholomaei nur sich nicht von seiner Hitze fortreissen lassen, so würde er nicht auf die Idee von den Stempelschneidern gefallen sein. Er meint nämlich, die fraglichen Monogramme und Abbreviaturen wären nicht die Namen der Prägestätten, sondern der Stempelschneider, wodurch aber eben gar nichts erklärt wird. Denn dass nicht die Städte Rei, Hamadan, Ispahan u. s. w. die Münzen prägen, sondern die in diesen Städten wohnenden Münzmeister, versteht sich doch von selbst; es ist also eben so unerklärlich, wenn die Stempelschneider Hinz und Kunz in Ktesiphon beisammen wohnen, als wenn Hinz in Rei und Kunz in Hamadan arbeitet; will man also nicht den Unsinn annehmen, dass die Münzen in den Städten wachsen und nach der Verschiedenheit des Bodens verschiedene Typen annehmen, wie die Weinsorten oder Kartoffeln, so lässt sich das Argument des Hrn. v. Bartholomaei gegen seine Münzmeister und Stempelschneider mit eben so viel Richtigkeit anwenden, als gegen meine Prägestätten. Das Argument des Hrn. Khanykov aber schlägt mit noch viel stärkerer Wucht auf die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei, als auf meine Prägestätten, denn wenn diese auch immerhin in einzelnen, aber doch lange nicht in den meisten Fällen an Willkür leiden, so bin ich bei der Dechiffrirung der Monogramme nach meinem Princip auf den geographischen Umfang des Sassanidenreiches beschränkt, und darf auch da nicht ganz willkürlich vorgehen, da mir z. B. Abbasabad, Sultanie, Vassit u. s. w. aus chronologischen Gründen untersagt sind; aber bei den Stempelschneidern Schulze und Müller ist

der schrankenlosesten Willkür Thür und Thor geöffnet, und ich brauche mich selbst vor den abenteuerlichsten Namen nicht zu geniren. Hr. v. Bartholomaei scheint in dem Eifer seiner Polemik dieses Argument, welches er zu Anfang seiner gegen mich gerichteten Epistel aufstellt, ganz vergessen und übersehen zu haben.

Ein anderes Gegenargument aber ist Hrn. v. Bartholomaei nicht entgangen; im Gegentheil, er fühlt dessen ganze Stärke, und sucht daher mit allem Eifer nach Auskunftsmitteln, um dessen Stärke abzuschwächen. Von den beiläufig gegen 80 verschiedenen Monogrammen dieser Art zeigen sich einzelne schon von Jezdegird II. an und dauern fort bis in die Zeiten des Islam hinein; ein solcher Stempelschneider, deren es etwa 18 giebt, müsste das ehrwürdige Alter von etwa 270—300 Jahren erreicht haben, wenn man annehmen will, dass er in dem Augenblick, wo er Hofgraveur Sr. Maj. Jezdegird's II. ward, doch schon mindestens 30 Jahre alt war. Dass Städte so alt werden können, ist gar nichts Unnatürliches; dass aber ein ganzes Schock Stempelschneider fast ohne Ausnahme ein so patriarchalisches Alter sollten erreicht haben, geht doch offenbar über alle Gränzen der Wahrscheinlichkeit hinaus. Um nun diesen gegründeten Einwurf im Voraus abzuschwächen, greift Hr. Bartholomaei zu folgenden Auskunftsmitteln:

1) er behauptet (S. 164) dass „en Asie les maîtrises, hamkar همکار passent de père en fils avec les surnoms de générations en générations, très souvent pendant plus d'un siècle." Indem ich beiläufig bemerke, dass همکار nicht „maîtrise" im Persischen bedeutet, sondern einen Mann, der mit einem andern dasselbe Geschäft betreibt, also einen Collegen (collègue, confrère), muss ich dieser Behauptung des Hrn. v. Bartholomaei widersprechen; in Europa kommt dergleichen wohl vor, wie z. B. das Handlungshaus C. M. Schröder in Hamburg eine Existenz von mehreren Jahrhunderten hat; eben so bei Europäern in der Levante, z. B. das ehemalige Haus Hayes La Fontaine & Comp. in Smyrna, aber die orientalische Zunftverfassung lässt sich mit dieser Einrichtung nicht verbinden; am allerwenigsten aber kann die Behörde zugeben, dass in der Zunft der Graveure und Stempelschneider etwas derartiges Statt finde; das Siegel eines jeden Individuums ist für alle bürgerlichen Verhältnisse des Orients von der höchsten Wichtigkeit, und die Stempelschneider und Graveure sind daher im Orient einer strengeren Controle unterworfen, als jede andere Zunft; war Süleiman ein geschickter und beliebter Graveur, so wird sein Sohn Jussuf (falls derselbe auch Graveur ist) sich gern Jussuf der Sohn Süleiman's nennen, um die Kundschaft seines verstorbenen Vaters zu erhalten; aber dass er sein Geschäft unter dem Namen Süleiman mit Weglassung seines eigenen Namens Jussuf betreibt, wird ihm der Kiaja der Zunft nimmer gestatten. Ueberdies würde das Publicum, statt zu ihm zu gehen, sich sorgfältig vor ihm hüten, denn welche moralische Sicher-

heit gegen Betrügereien kann ein Individuum bieten, welches nach Belieben bald Süleiman, bald Jussuf heisst?

2) Hr. v. Bartholomaei ersucht Hrn. Dorn über die Zeiträume, in welchen gewisse Abbreviaturen vorkommen, Untersuchungen an einer grösseren Anzahl Münzen vorzunehmen. Mit diesem Auskunftsmittel ist es ihm übrigens nicht Ernst, sondern er nimmt diese Wendung nur, um gegen mich einige Streiche auszuführen. Denn was er von Hrn. Dorn wünscht, habe ich ja schon längst wenigstens an den mir bis dahin vorgekommenen Münzen ausgeführt, und er brauchte nur von S. 12 bis 27 meines Werkes nachzulesen, wo er das Verlangte in Betreff eines jeden einzelnen Zeichens findet; ich habe bei jedem angegeben, wo es (versteht sich immer auf den mir bis dahin bekannt gewordenen Münzen) zuerst erscheint und wenn zuletzt. Hr. v. Bartholomaei empfiehlt zu dieser Durchmusterung sogar auch meine Arbeit, aber, wie gesagt, es war ihm nicht darum zu thun, sondern um gegen mich zu polemisiren, wobei ihm zu meinem Leidwesen neben der Haupt-Uebereilung noch einige andere Uebereilungen in der Hitze der Polemik entschlüpft sind. Es heisst nämlich in Betreff der Zuziehung meines Werkes zu jener Untersuchung (S. 153):

„Il en faudra malheureusement retrancher:

1. Son (meinen) Jezdedjird Ier, son Djamasp, son Azermiducht, qui sont des fantaisies de l'auteur.

2. Tous ses Kobad (39 pièces), car toutes les dates y sont confondues.

3. Pour les autres règnes il faut encore retrancher toutes les dates où il y a les nombres un, trois et six, c.-à-d. 11. 13. 16. 21. 23. 26. 31. 33. 36 etc. puisque M. Mordtmann ne distingue pas ces nombres et les prend très souvent les uns pour les autres.

4. Parmi les indications monétaires qui sont produites dans l'ouvrage en question, il faut aussi soigneusement éviter celles où il y a un *a*, un *sch*, un *s*, un *t* ou un *d*, car ces lettres sont très souvent confondues par l'auteur."

und in einer Note zu obiger Stelle fügt er hinzu:

[Pehlevi] est selon lui Nichahp, [Pehlevi] est tantôt Baba, tantôt Besa etc. [Pehlevi] est aussi Nahdj, Natchitchevan. Selon M. Mordtmann le [Pehlevi] est aussi tantôt un t, tantôt un d etc. etc."

Ich werde auf alle diese Punkte antworten und zwar ohne Hitze und Leidenschaft:

ad 1. Son Jezdedjird Ier, son Djamasp, son Azermiducht, qui sont des fantaisies de l'auteur.

Ob eine solche Ausdrucksweise angemessen ist, will ich hier nicht weiter erörtern, sondern sogleich zur Sache übergehen. Zwar erklärt Hr. v. Bartholomaei sich nicht deutlich darüber, ob meine „fantaisies" die genannten Monarchen oder nur die Münzen derselben, oder auch nur die Erklärungen der Münzen betreffen; in die-

ser Ungewissheit aber bleibt mir nichts weiter übrig, als alle drei Möglichkeiten vorauszusetzen; also

Numero 1. Jezdegird I. Ich habe (S. 63 meiner Abhandlung, Bd. VIII der Zeitschr.) drei Geschichtschreiber angeführt, welche dieses Fürsten erwähnen, einen Perser, einen Araber und einen Türken, aber selbst hinzugefügt, dass die vorzüglichsten Quellen sassanidischer Geschichte, die Byzantiner, Taberi, Mirchond u. s. w. ihn nicht erwähnen; ich habe also meiner Phantasie nicht den Zügel schiessen lassen. Was nun die Münzen betrifft, so wird man mir doch wohl nicht zumuthen, dass ich sie à la Becker selbst fabricirt oder erfunden habe? Ich kann mich höchstens in der Deutung der Legenden versehen haben; ist das der Fall, so lässt sich darüber reden. Entweder die Legende enthält gar nicht den Namen Jezdegird, oder der Name ist zwar da, aber die Münze ist irgend einem andern der drei Jezdegirde zuzuschreiben (400 — 420, 440 — 457 u. 632 — 651 n. Chr. G.). Hr. v. Bartholomaei hat den Abdruck Taf. VII. No. 16 mit der Loupe untersucht, und gefunden, dass der Name Jezdegird nicht darauf steht; dies hat seine Richtigkeit. Es ist mir nicht mehr erinnerlich, was dabei vorgefallen ist; nur so viel weiss ich, dass ich Rawlinson's Münzen nicht zum Abdruck eingeschickt habe, denn seine beiden Exemplare habe ich nur kurze Zeit in Händen gehabt, als er im J. 1849 Konstantinopel auf der Reise nach England passirte; ich weiss nicht einmal mehr, ob ich einen Abdruck nahm oder nicht; dagegen finde ich glücklicherweise unter meinen Papieren die Noten wieder, welche ich damals bei der Untersuchung jener Münzen genommen hatte; nach diesen Noten stimmt die Beschreibung mit meiner S. 63 und 64 unter Nr. 131 gegebenen Beschreibung nicht überein; es muss also ein mir jetzt nicht mehr erklärbarer Irrthum vorgefallen sein. Die Legende, wie sie in meinen Papieren copirt ist, heisst auf der Vorderseite [Pehlevi] Jezdikerti, während die gedruckte Beschreibung bemerkt, dass noch ein m nach diesem Namen sichtbar ist; ferner ist die Legende der Rückseite wie folgt copirt: [Pehlevi]; in beiden Fällen ist nur das r undeutlich; auf keinen Fall ist es die Taf. VII Nr. 16 abgedruckte Münze, denn wie gesagt, das Original konnte ich nicht einschicken, und die Legende der abgedruckten Münze ist in der That ganz anders; Rawlinson's Münzen sind übrigens ins britische Museum übergegangen, und es wäre also leicht die Sache zu verificiren. Aber die Münze hat ja gar nichts von den fraglichen Monogrammen; wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Herrn Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

Numero 2. Dschamasp. Die Existenz dieses Fürsten in der Sassaniden-Dynastie ist durch sämmtliche Geschichtschreiber jener Epoche hinlänglich festgestellt, und darauf können also meine fantaisies keinen Einfluss ausgeübt haben, sondern höchstens in Betreff

der Münzen. Nun kennen die Neuperser ihn unter dem Namen Dschamasp جاماسپ, die Griechen unter den Namen Ζαμάσφης (Agathias) und Ζάμης (Procopius), die Syrer unter dem Namen ܙܡܐܣܦ Zamaschp, die Armenier unter dem Namen Զամասպ (Zamasp). Ferner fand ich auf einigen Münzen einen Namen, den man nach der Vieldeutigkeit des Pehlevi-Alphabetes Zam oder Gam (Kam) lesen konnte; hätte ich nun meine Weisheit bloss aus dem Pehlevi-Alphabete geschöpft, so wäre Zam und Gam (Kam) völlig gleichberechtigt; aber die Prüfung der gleichzeitigen Geschichtschreiber zwang mich nicht an Gam oder Kam zu denken, sondern an Zam, und indem ich dies that, glaubte ich jeder historischen und numismatischen Anforderung Genüge gethan zu haben. Herr Dorn hatte, wahrscheinlich aus Unkunde der betreffenden griechischen, syrischen und armenischen gleichzeitigen Historiker, Gam gelesen und darauf hin schrieb Hr. v. Bartholomaei mir fantaisies zu. Herr Dorn hat später selbst Gam zurückgenommen und sich für meinen Zam entschieden, und mit dieser Satisfaction kann ich mich hier vollständig begnügen. Aber die von mir S. 78 sub No. 182 beschriebene Münze hat ja wieder gar nichts von den fraglichen Monogrammen; wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Herrn Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

Numero 3. Azermiducht. Die Regierung dieser Fürstin ist von einer grossen Anzahl Historiker beglaubigt, also keine meiner fantaisies; es kann sich also wieder nur um die Münze handeln. Ich acquirirte die betreffende Münze, welche auf der einen Seite ein weibliches Profil und auf der andern Seite einen Feueraltar darstellt; neben dem Profil sieht man noch ein Paar dürftige Ueberreste einer durch eine Contremarke beschädigten Legende, welche mir *rm* zu enthalten schien, weshalb ich die Münze der Azermiducht zuschrieb. Später erkannte ich diese Münze als eine indische, die also gar nicht in die Sassaniden-Numismatik gehört. Aber die Münze hat ja wieder gar nichts von den fraglichen Monogrammen: wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Hrn. Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

ad 2. Tous ses Kobad (39 pièces), car toutes les dates y sont confondues.

Die Sicherheit, mit welcher Hr. v. Bartholomaei „Tous ses Kobad", „toutes les dates" schreibt, sollte beinahe auf den Gedanken bringen, dass er Gelegenheit hatte alle von mir untersuchten Kobad-Münzen (39 Stück) noch einmal zu revidiren, was doch gewiss nicht der Fall ist. Dies bezieht sich auf etwas anderes; Hr. v. Bartholomaei nämlich hat alle ihm zu Gebote stehenden Kobad-Münzen genauer untersucht und gefunden, dass sie 4 bis 5 verschiedene Typen darstellen, und dass jeder Typus einer bestimmten Regierungs-

periode Kobad's angehört, so dass man selbst solche Kobad-Münzen, deren Jahreszahl durch irgend einen Zufall unleserlich geworden ist, doch immer annäherungsweise bestimmen kann. Ich habe nun diese Revision an den erwähnten 39 Stücken, so weit sie mir möglich war, vorgenommen; zum Glück fand ich selbst von denjenigen Stücken, die sich längst nicht mehr hier befinden, noch die Abdrücke in meinen eigenen Schubkasten; ich untersuchte ferner auf Hrn. v. Bartholomaei's Anregung alle mir irgend zugänglichen neuen Kobad-Münzen, im Ganzen wenigstens 150 Stück, und das Resultat meiner Untersuchung ist Folgendes: 1) dass sich nicht 4—5, sondern wenigstens 10 verschiedene Typen ergeben; 2) dass diese verschiedenen Typen durchaus nicht an bestimmte Regierungsepochen gebunden sind; 3) dass also Hrn. v. Bartholomaei's scharfsinnige Distinction nicht stichhaltig ist; 4) dass ich mich bei den in meinem ersten Werke beschriebenen 39 nur höchstens zwei bis dreimal geirrt habe, und zwar unter Umständen, wo der Irrthum fast gar nicht zu vermeiden war. Alle diese vier Sätze werde ich später unter der Rubrik Kobad genügend ausführen. Hier nur das nöthige in Betreff der Prägestätten, event. Stempelschneider.

Gesetzt also ich hätte mich so gröblich geirrt, eine Kobad-Münze vom Jahre 41 für eine Münze vom Jahre 1 auszulegen. Vom Jahre 41 kenne ich 6 Prägestätten, von denen 3 schon resp. unter Bahram IV., Schoper III. und Piruz vorkommen, die andern 3 aber erst unter Kobad erscheinen. Im letzteren Falle wäre also der in Rede stehende Stempelschneider nicht 200, sondern 240 Jahre alt geworden. Ich denke, das ernsthafte Publicum wird mir nicht zumuthen bei diesem Punkte noch eine Minute länger zu verweilen.

ad 3. Pour les autres règnes il faut encore retrancher toutes les dates où il y a les nombres un, trois et six, c.-à-d. 11, 13, 16, 21, 23, 26, 31, 33, 36 etc. puisque M. Mordtmann ne distingue pas ces nombres et les prend très souvent les uns pour les autres.

Jeder Anfänger in der Pehlevi-Numismatik weiss, dass sich auf den Münzen 11 und 13, 21 und 23, 31 und 33 sehr ähnlich sehen, und der Numismatiker hat daher die Münzen, wo eine solche Zahl vorkommt, zweimal zu untersuchen, ehe er sie aus der Hand legt; um nun dem Leser zu beweisen, dass ich mich nicht geirrt habe, hätte ich bei jeder einzelnen Münze, welche eine solche Zahl enthält, genau angeben sollen, wie die Züge aussehen, oder ich hätte sie alle abdrucken lassen müssen; im ersten Falle wäre meine Arbeit von einem kolossalen Umfang geworden, im zweiten Falle aber hätte die Zahl der Kupferplatten bis ins Unendliche vermehrt werden müssen, und zwar beides ohne irgend einen denkbaren erklecklichen Nutzen für die Wissenschaft; gedankt hätte mir niemand für diese banausische Arbeit, wohl aber hätte ich wahrscheinlich allerlei schnöde jedoch gerechtfertigte Ausstellungen zu hören bekommen. Hr. v. Bartholomaei aber benutzt diesen Umstand, um ohne Weiteres

zu erklären, dass ich diese Daten sehr oft verwechselt habe, obgleich es schwer zu glauben ist, dass er eine Revision der von mir bestimmten Münzen vorgenommen hat. Ich will nun durchaus nicht in Abrede stellen, dass ich mich wohl hin und wieder geirrt habe; sehr oft ist es unmöglich sich für das eine oder das andere zu entscheiden, namentlich wenn die Legende durch Rost oder anderweitig beschädigt ist, oder wenn ein eifersüchtiger Inhaber von Münzen eine genauere Untersuchung und noch viel weniger einen Abdruck gestattet (denn auch solche Käuze giebt es hier im Orient). Aber gesetzt selbst, trotz meiner speciellen Aufmerksamkeit auf diesen Punkt hätte ich die Hälfte, ja drei Viertheile der Münzen dieser Art verwechselt: welches Unglück habe ich denn damit in der Numismatik oder Geschichte angerichtet, wenn ich z. B. eine Münze von Chusrav um 2 Jahre vor- oder nachdatire, z. B. 11 statt 13 oder 13 statt 11? Ferner womit sollte ich die Zahl 6 verwechselt haben? Ich weiss recht gut, dass 16 der Zahl 11 und 13 sehr ähnlich sieht, aber 26, 36, 46 u. s. w., womit sollte ich sie verwechselt haben? Hätte Herr v. Bartholomaei sich weniger von seiner Hitze fortreissen lassen, so würde er gewiss nicht in der betreffenden Stelle 26 und 36 geschrieben haben. Ich wiederhole es noch einmal, ich gebe gern zu, dass ich mich in einzelnen Fällen bei einer schlecht conservirten oder schlecht geprägten Münze geirrt haben mag, aber ich kann versichern, dass, wenn solche Verwechslungen vorgekommen sind, ihre Zahl nur sehr gering ist, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ich bei der grossen Zahl von Münzen, die mir vorgekommen sind, alle z w e i f e l h a f t e n Münzen unbedingt ausgeschlossen habe, d. h. alle diejenigen Münzen, wo durch irgend einen Zufall die Legende ganz oder theilweise unleserlich geworden war. In der Vorrede habe ich beiläufig erwähnt, dass ich gegen 2000 Sassanidenmünzen in Händen gehabt habe; mein Werk aber enthält keine Tausend, von denen noch eine grosse Anzahl aus anderen Werken entlehnt sind, z. B. aus Longpérier, fast alle Chalifenmünzen aus Thomas; dieser Umstand allein beweist, welche grosse Anzahl ich von meinen Beschreibungen ausgeschlossen habe. In der That, was wäre dem Numismatiker damit gedient, wenn ich eine Münze von Chusrav I. oder II. beschrieben hätte, ohne das Regierungsjahr oder den Prägeort anzugeben, wenn sie sonst nichts besonderes hat?

Nehmen wir nun einmal an, ich hätte eine derartige Münze falsch gelesen, 11 statt 13 und zwar durch einen unglücklichen Zufall gerade eine solche, auf welcher die Abbreviatur eines solchen Stempelschneiders zum ersten Mal vorkommt; der betreffende Stempelschneider würde also in dem Falle nicht 200, sondern 202 Jahre alt geworden seyn. Ich denke, das ernsthafte Publicum wird mir nicht zumuthen bei diesem Punkte noch eine Minute länger zu verweilen.

ad 4. Parmi les indications monétaires qui sont produites dans l'ouvrage en question, il faut aussi soigneusement éviter celles où il y a un *a*, un *sch*, un *s*, un *t*, ou un *d*, car ces lettres sont très souvent confondues par l'auteur.

Fast gerathe ich auf den Gedanken, Hr. v. Bartholomaei hat seine Worte und Wendungen absichtlich so gestellt, als wollte er mich in den Augen des Publicums als einen der grossartigsten Charlatane brandmarken; ich gestehe, dass dieser Passus und die dazu angehängte Note so wie noch einige andere Stellen auf mich diesen Eindruck machten, und unter diesem Eindruck war meine Schrift geschrieben, welche ich später zurückgezogen habe. In der That, Hr. v. Bartholomaei hat doch nicht geglaubt (ich will ihm gern zu seiner Ehre diese Gerechtigkeit widerfahren lassen), dass ich von den 18 Buchstaben des Pehlevi-Alphabetes 5, sage fünf Buchstaben, mit einander verwechselt habe!? Ich nehme daher an, dass er diese Stelle nur in der Uebereilung auf diese Weise stylisirt habe, und dass er hat sagen wollen, ich hätte a, sch und s, so wie t und d oft mit einander verwechselt. Ist dies der Fall, so lässt sich darüber reden. Unter dieser Voraussetzung also (weil unter einer andern auch eine ganz andere Antwort erforderlich wäre) bemerke ich Folgendes.

Die Pehlevi-Münzkunde ist eine neue Wissenschaft, die noch weit entfernt von ihrem völligen Ausbau ist. Die fraglichen Legenden sind nur in den wenigsten Fällen ganz ausgeschrieben; in den meisten Fällen sind es Abbreviaturen von 2, höchstens 3 Buchstaben: ich deute sie als Prägestätten, Hr. v. Bartholomaei als Namen von Stempelschneidern; in dem einen wie in dem andern Falle handelt es sich also darum diese Abbreviaturen so zu deuten, dass sie einen entsprechenden Sinn geben. Nun aber sehen sich im Pehlevi-Alphabet die Buchstaben a, s und sch sehr ähnlich. Wenn eine kufische Münze einen unbekannten Namen enthält, so ist der Numismatiker genöthigt den Zug ر als ب ت ث ن, oder ى zu lesen; er muss alles versuchen, um zu einem sachgemässen Resultat zu kommen, und selbst sich nicht scheuen auch noch ل oder derartiges zu probiren, wenn es nicht anders geht. Ich denke, dieselbe Regel gilt auch für das Pehlevi, wenn es sich um einen Buchstaben handelt, der a, s oder sch seyn kann; statt in solchen Fällen einen Fehler zu begehen, beobachte ich nur eine anerkannte und allgemein gültige Regel. Eine eigentliche Verwechslung mir nachzuweisen dürfte Hrn. v. Bartholomaei doch wohl etwas schwer fallen, denn ich habe ja eine besondere Tafel mit den fraglichen Abbreviaturen anfüllen lassen; kann er mir auf derselben eine derartige Verwechslung nachweisen? Er wird vielleicht mit Thomas das ominöse [Pehlevi] = بيصا anführen, aber darüber werde ich noch später reden. Hr. v. Bartholomaei wusste sicher in dem Augenblicke, wo er diese Stelle gegen mich schrieb, nicht was er schrieb, denn nur wenige

Seiten vorher (S. 147) schreibt er wörtlich: „quant au nombre 10, je l'ai sur plusieurs exemplaires [Pehlevi]; ici la 2de lettre est un כ et non pas un ש; le cas se rencontre trop souvent pour qu'on puisse l'attribuer à une faute de graveur, mais je ne puis que vous indiquer le fait, sans prendre sur moi d'expliquer l'emploi de la forme asra pour la forme sémitique ordinaire aschra." Hinsichtlich des s und sch hat Hr. v. Bartholomaei mich durch diese Stelle glänzend gerechtfertigt, und ich brauche daher zu meiner diesfallsigen Vertheidigung kein Wort weiter hinzuzufügen; was a und s betrifft, so sehe sich jeder unbefangene Leser mit gesunden Augen auf den Ispehbeden-Münzen (oder deren Abdruck, z. B. auf Taf. IX. No. 35 meines Werkes) das Wort Tapuristan an, wo beide Buchstaben vorkommen, und ich denke auch darüber brauche ich kein Wort weiter zu verlieren.

Nun t und d, ט und [Pehlevi]: da müsste ich ja stockblind seyn, um diese beiden Buchstaben zu verwechseln; das wird auch wohl nicht Hrn. v. Bartholomaei's Meinung gewesen seyn, aber der Leser kann aus seinen Worten nichts anderes entnehmen. Die Sache verhält sich aber so; auf den Pehlevi-Münzen wird der Name *Kobad* bald Kavad bald Kavat geschrieben; eben so werden die **Zahlen** 70 und 80, welche im heutigen Persisch هفتاد und هشتاد mit einem d am Schlusse geschrieben werden, im Pehlevi mit t am Schlusse ausgedrückt: in der hebräischen Transscription habe ich immer sorgfältig angezeigt, wenn im Pehlevi-Text t oder d war, aber in der deutschen Uebersetzung habe ich nicht beständig Kavat und Kavad abwechseln lassen, weil der der orientalischen Sprachen unkundige Leser durch solche Confusion leicht verwirrt werden könnte. Darin besteht nun mein ganzes Verbrechen. Aber selbst zugegeben, ich hätte es nicht thun sollen, welchen Einfluss hätte diese Verwechslung auf die von Hrn. Dorn anzustellende Untersuchung? Würden dadurch die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei weniger alt geworden seyn? Ein solcher Graveur möge nun Daniel oder Taniel, Artachschetr oder Ardeschir, Achmatana oder Hamadan heissen, er wird 300 Jahre alt, möge man es nun dreihundert oder treihundert schreiben. Hätte wer es auch sei wirklich diese Untersuchung angestellt, ich stehe dem Hrn. v. Bartholomaei dafür ein, das Resultat wäre sicher dasselbe geblieben.

ad Notam. [Pehlevi] est selon lui Nichahp, [Pehlevi] est tantôt Baba, tantôt Besa etc. [Pehlevi] est aussi Nahdj, Natchitchevan. Selon M. Mordtmann le ט est aussi tantôt un t, tantôt un *d* etc. etc.

Hier bleibt mir geradezu nichts anders übrig als Hrn. v. Bartholomaei zu ersuchen, mir nachzuweisen, wo ich die angegebenen Fehler begangen habe; über ט, das bald t, bald d seyn soll, habe ich mich schon so eben erklärt.

Was nun das Hic Rhodus hic salta betrifft, so beweist Herr

v. Bartholomaei wenigstens in den beiden mir zu Gesicht gekommenen Schriften eine auffallende Enthaltsamkeit; auch nicht der leiseste Versuch wird gemacht, das europäische Publicum mit einem der Stempelschneider der Sassanidenfürsten bekannt zu machen. Nur indirekt erfahre ich einiges dieser Art aus den Schriften des Hrn. Dorn. Demnach wäre das, was Olshausen, Thomas und ich bisher Chorasan lasen, Avoul-hasan اوخسن oder Aoulasan اولاسن [1]). Ueber diese Conjectur brauche ich weiter kein Wort zu verlieren, indem ich den Leser bloss auf die im VIII. Bande der Ztschr. d. D. M. G. S. 165 enthaltene ganz trockne und dürre Aufzählung der vier Münzen des Umeje bin Abdullah verweise. Ferner erfahren wir auf dieselbe indirecte Weise, dass Hr. v. Bartholomaei den Namen [illegible] (Iran) ازران Azeran liest und für den Namen eines Stempelschneiders ausgiebt; dass es keinen Stempelschneider dieses Namens gegeben hat, dürfte sich allerdings schwer beweisen lassen; ist denn aber der Wissenschaft, dem heiligen Ernst der Wissenschaft damit gedient, wenn Sapor, Bahram, Hormuzd, Chusrav u. s. w. statt „König der Könige von Iran" zum „König der Könige von (dem Stempelschneider) Azeran" degradirt werden, bloss weil man das Wort Iran auf einer persischen Münze nicht leiden will? Endlich noch erfahren wir durch Hrn. Dorn (freilich sind dessen Ausdrücke nicht ganz deutlich; es ist möglicherweise nur eine Conjectur des Hrn. Dorn nach dem Princip des Hrn. v. Bartholomaei), dass die Abbreviatur [illegible] (von mir und andern bisher durch Achmatana = Ecbatana oder Hamadan erklärt) „der Hamadaner" scil. Münzmeister, bedeutet. Der Hamadaner Münzmeister (wem fällt nicht dabei der berüchtigte Hamadaner Münzfälscher Becker II. ein?) hat doch wohl seinen Namen von der Stadt Hamadan und nicht umgekehrt; somit wären wir also durch eine kühne Wendung wie durch Zauberei wieder zu den perhorrescirten Städtenamen gekommen.

Da Hr. v. Bartholomaei gegen meine Städtenamen nichts anderes aufbringen kann, als die Einförmigkeit der Typen, und seine Stempelschneider Avoulhasan (oder Aoulasan), Azeran (und den Hamadaner?), gegen welche sein eigenes einziges Argument mit zehnfacher Stärke kämpft, so könnte ich ihn hier billig verlassen, und die übrigen Punkte unter den betreffenden Rubriken abhandeln. Ich muss jedoch noch einen Punkt berühren, weil derselbe das Allgemeine betrifft, und zwar sehr geringfügig ist, aber doch nicht übergangen werden darf, damit es nicht den Schein hat, als wäre dieser Punkt ein unwiderleglicher Beweis meiner Unwissenheit oder Charlatanerie. Hr. v. Bartholomaei sagt S. 145, ich hätte besser daran gethan, persische Charaktere statt der hebräischen bei der Transscription anzuwenden. Ich will hier nicht über den Ausdruck „persische Charaktere" rechten, denn was er so nennt, ist gewiss eben

1) B. Dorn, Nachträge zu den neuen Ansichten. 15/27. Oct. 1858. S. 473.

so gut semitischen Ursprungs als die hebräischen Charaktere. Eben so wenig lege ich darauf Gewicht, dass Hr. v. Bartholomaei der semitischen Sprachen nicht mächtig ist, wie dies seine vorhin angeführte Bemerkung über die Zahl 10 beweist. Ich bemerke nur, dass ich das hebräische Alphabet wählte, weil der Vorstand der D. M. G. mir diesen Vorschlag, unter Hinweisung auf S. de Sacy's Vorgang, machte, und ich befolgte gern diesen Vorschlag, weil ich ausser der durchaus nicht wegwerfend zu behandelnden Autorität S. de Sacy's noch andere Gründe dazu hatte. Hätte ich aber gegen den Vorschlag des Vorstandes das arabische Alphabet gewählt, so wären die Recriminationen über Buchstaben-Verwechslungen wahrscheinlich bis ins Unendliche vermehrt worden, denn ich hätte wie folgt umgeschrieben:

[illegible]	in Varahran	durch ه	ورهران	nach der Analogie von	بهرام
	in Mahamet	durch ح	محمت	„ „ „ „	محمد
	in Chusrui	durch خ	خوسروی	„ „ „ „	خسرو
eben so:					
[illegible]	in vist	durch ت	ويست	„ „ „ „	بيست
	in talata	durch ث	ثلثا	„ „ „ „	ثلث
	in Tapuristan	durch ط	طپورستان	„ „ „ „	طبرستان

Ich komme jetzt zu Hrn. Dorn, welcher sich ebenfalls ganz entschieden gegen die geographischen Namen auf Pehlevi-Münzen ausspricht, zwar nicht mit solchen Ausdrücken, wie Hr. v. Bartholomaei, aber doch zu meinem Leidwesen mit einem Eifer, der ihn nicht immer zu bündigen Schlüssen führt. Seit dem Jahre 18[illegible], wo Hr. Dorn sich zu dieser Ansicht bekennt, hat unser schon früher bestandener freundschaftlicher Verkehr nicht den geringsten Abbruch erlitten, und wenn ich in den folgenden Zeilen die Argumente des Hrn. Dorn etwas scharf erfasse, so möchte ich doch um keinen Preis die Meinung aufkommen lassen, als sey die Gesinnung meiner persönlichen Hochachtung und Freundschaft gegen diesen vortrefflichen Mann geringer als es sich gebührt: sollte mir dennoch ein verletzender Ausdruck entfahren, so möge er es mir verzeihen und überzeugt seyn, dass ich wissentlich ihn nicht verletzen wollte. Nach dieser Einleitung wiederhole ich nunmehr öffentlich die schon vor längerer Zeit auf schriftlichem Wege an ihn gerichtete Kriegserklärung, und zwar zunächst über die Prägestätten.

Hr. Dorn bringt gegen mein Princip von den Prägestätten keinen einzigen positiven Grund vor, also noch weniger als die Herren Khanykov und v. Bartholomaei, von denen doch jeder ein Argument anführte, es wäre denn, dass er die Argumente dieser beiden Gelehrten sich aneignete. In diesem Falle aber würden sich dieselben gegen seine eigene Hypothese mit noch viel stärkerer Kraft wenden, als gegen meine Städtenamen, und eigentlich wäre damit die Sache schon, gewiss zu meiner grössten Freude, erledigt.

Hr. Dorn aber sucht als wissenschaftlicher und gewissenhafter Mann nicht bloss einzureissen, sondern auch dafür etwas haltbares, positives aufzubauen, und machte deshalb verschiedene Versuche. Die Idee des Hrn. v. Bartholomaei scheint er aber, obgleich er ihr anfangs Beifall schenkte, nicht weiter verfolgt zu haben, wahrscheinlich weil er ebenfalls fühlte, dass das patriarchalische Alter der Stempelschneider doch ein gar zu bedenkliches Ding ist, abgesehen davon, dass das Argument Khanykov's von der Willkür, und v. Bartholomaei's von Einförmigkeit den Stempelschneidern viel verderblicher wird als den Prägestätten. Er kommt also auf den Gedanken, dass die fraglichen Abbreviaturen Werthzeichen der Münzen bedeuten; aber mehr als ein Schock ganz verschiedener Werthzeichen für Münzen desselben Metalles, desselben Gewichtes und derselben Grösse sind doch eine zu starke Zumuthung an den gesunden Menschenverstand, der doch auch den alten Persern so wenig fehlte, wie ihren heutigen Nachkommen. Also auch diese Hypothese wurde von Hrn. Dorn ohne Sang und Klang in aller Stille beseitigt, und ich brauche mich also nicht dabei aufzuhalten.

Nunmehr kommt Hr. Dorn auf die Idee, dass es allerlei Epitheta ornantia sind, die sich bald auf den Monarchen, bald auf den Feueraltar, bald auf sonst irgend etwas Herrliches beziehen, z. B. lobend, der einen Segenswunsch Sprechende, der Vorstand, Priester, Prophet, macte, ave, das heilige Feuer u. s. w. Zum Ausbau einer solchen Hypothese steht Hrn. Dorn der ganze Sprachschatz von Persien, von der Keilinschrift auf dem Grabe des Kyros und von den heiligen Schriften Zoroaster's an bis auf die letzte Nummer der Teheraner Hofzeitung herab zur Verfügung, während mir zum Ausbau meiner Hypothese nur der geographische Umfang des Sassanidenreiches und auch dieser nur mit vielfachen Einschränkungen zu Gebote steht. Das Argument des Hrn. Khanykov trifft also diese Hypothese noch viel härter als die meinige.

Wollte ich auf einer älteren deutschen Münze das S. I. R. S. A. durch Summum ius regitur semper auro deuten, so würde man gegen diese übel angebrachte Spielerei mir bemerken, dass diese Buchstaben in amtlicher Uebersetzung „Allezeit Mehrer des heiligen Römischen Reiches" bedeuten, und dass ich sie also Sacri Imperii Romani semper Augustus lesen müsse. Wollte ich auf einem österreichischen Dukaten die Buchstaben A. A. durch Aoul Asan oder Ach (du lieber) Augustin deuten, so würde man mich wahrscheinlich wegen ungebührlicher Ungezogenheiten bestrafen, und mich belehren, dass diese Buchstaben in amtlicher Uebersetzung „Erzherzog von Oesterreich" lauten, und dass ich sie also Archidux Austriae lesen müsse. Aehnlich geht es mit dem Worte سکس, welches Hr. Dorn Aderan liest, obgleich die amtliche Uebersetzung auf den Denkmälern von Nakschi Rustam *'Αριανῶν* lautet.

Man könnte mir vielleicht einwenden, dass das Wort in dem Titel der Könige seine Bedeutung („Iran") behält, und nur an der

[redacted]

Stelle des Reverses auf der rechten Seite des Feueraltars Aderan gelesen werden müsse; aber wo und wann hat denn ein d an dieser Stelle so ausgesehen? Und warum soll es hier etwas anderes bedeuten, als im Königstitel? Ist denn der Name Iran so etwas Unerhörtes auf einer persischen Münze? Zur Bestätigung dieser Hypothese führt Hr. Dorn eine Stelle aus Hrn. Olshausen's Schriften an, aber ich fürchte, Hr. Dorn lässt Hrn. Olshausen etwas sagen, woran dieser gewiss nicht gedacht hat. Vergleichen wir beide Stellen mit einander.

Olshausen schreibt (Die Pehlewi-Legenden etc. S. 76): „Auf dieser letzten (Münze) liest man auf der Kehrseite rechts ein pehlewisches Wort, das in arabischer Transscription genau den Namen (ايران) Irân giebt." Wer diese Worte unbefangen liest, der wird sie unstreitig so verstehen, dass Hr. Olshausen auf der erwähnten Münze den Namen Iran d. h. Persien las; Olshausen hatte den guten Geschmack seinen Lesern zuzutrauen, dass sie wissen, was Iran bedeutet; er unterliess es daher ihnen mit schulmeisterlicher Pedanterie zu demonstriren, dass Iran = Persien und Persien = Iran. So wenigstens verstehe ich die Sache. Gesetzt aber ich hätte mich geirrt, gesetzt Olshausen wollte unter dem Worte Iran *nicht Persien* verstanden haben, so würde er doch sicher etwas darüber bemerkt haben, etwa z. B. „Irân, worunter aber nicht Persien zu verstehen ist, sondern irgend etwas anderes."

Hr. Dorn bemerkt nun zu dieser Stelle (Forschungen in der Pehlewy-Münzkunde 1/13. April 1859) S. 613: „Olshausen fand auf einer Ormusd-Münze Iran, ohne sich über dessen Bedeutung weiter auszusprechen". Aber jedermann, der Olshausen's Worte gelesen hat, wird sich dieser Auslegung widersetzen. Als Olshausen diese Worte „den Namen Irân" niederschrieb, dachte er sicherlich nur an Persien und nicht an einen Stempelschneider Azerân oder an irgend ein heiliges Feuer. Uebrigens ist Olshausen noch am Leben, und ist daher im Nothfall im Stande selbst Auskunft darüber zu geben, was er sich damals dabei dachte, wenn es überhaupt nothwendig ist deshalb nachzufragen.

Die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei als physische Wesen sind zu packen, besonders bei ihrer schwachen Seite, ihrem ehrwürdigen Alter; die Auslegungen des Hrn. Dorn aber sind flüchtiger Art und nicht so greifbar; man ist genöthigt mit einer Stange im Nebel herumzuschlagen; glücklicher Weise hat Hr. Dorn selbst sie mit gar keinen positiven Argumenten oder Waffen versehen, und so können meine Städtenamen wohl noch Stand gegen sie halten, besonders wenn ich jetzt mit meinen Argumenten für meine Städtenamen herausrücke; einstweilen steht die Partie zwischen uns noch ziemlich gleich; ich habe meine Städtenamen sowohl in dem Umfang des Sassanidenreiches als in den Buchstaben der Abbreviaturen nachzuweisen; aber das Argument des Hrn. v. Bartholomaei von der

Einförmigkeit hat ihnen nichts anhaben können, so wenig wie das des Hrn. Khanykov von der Willkür; dagegen braucht sich Hr. Dorn mit der Nachweisung seiner Epitheta nicht in so engen Schranken zu bewegen, aber das Argument des Hrn. Khanykov schadet ihnen mehr, als meinen Städtenamen; nur schützen sie sich einigermassen durch ihre flüchtige ungreifbare Natur. Ehe ich aber meine Reserven ins Feld rücken lasse, beeile ich mich einen schwachen Punkt in der Stellung meines Gegners zu erfassen und mich dort festzusetzen.

Hr. Dorn berichtet unterm 18/30. Nov. 1859 über eine kufische Münze von Merv, welche wie die von mir im XII. Bd. der Ztschr. p. 53, No. 306 beschriebene Münze den Namen Merv sowohl in kufischer Schrift in der Exerge, als in Pehlevischrift auf dem Hauptfelde das R trägt, und vermuthet, dass es dieselbe sey, weil das Jahr der Prägung nicht ganz deutlich ist. Eine Revision im Cabinet Subhi Bey's, welche ich in Folge dessen vornahm, bestätigte die Bemerkung des Hrn. Dorn, und ergab, dass sie mit der von ihm beschriebenen Münze völlig identisch ist. Sie ist also vom J. 81 und nicht 101. Soweit die Zahl. Die Exerge besagt ferner wie folgt: ضرب هذا الدرهم بمرو, und auf beiden Münzen steht noch 𐭌𐭓𐭅. Von letzterem Worte heisst es nun bei Hrn. Dorn: „Das untenstehende Wort kann man möglicher Weise pehlevisch مرون oder مرو lesen.“ Was würde Hr. Dorn sagen, wenn ich über die arabische Legende mich wie folgt ausdrücken wollte: „Die arabischen Worte der Exerge kann man möglicher Weise übersetzen: Dieser Dirhem wurde in Merv geprägt?“ Aber Hr. Dorn und jeder andere der arabischen Sprache Kundige würde mir entgegnen, dass diese Worte ja gar nicht anders übersetzt werden können. Nun, eben so weiss Hr. Dorn und jeder andere des Pehlevi Kundige, dass das Pehlevi-Wort gar nicht anders als Merv gelesen werden kann. Da aber sich hieraus ergiebt, dass auf der Münze der Prägeort Merv sowohl in kufischer Schrift wie in Pehlevi ausgedrückt ist, und zwar letzteres gerade so wie auf den älteren Chalifenmünzen mit Chosroen-Typus, so fühlte Hr. Dorn, dass darin ein starkes Argument für meine Städtenamen liegt, und übersetzte daher die Legende nicht vollständig, wie er es doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 in demselben Bericht thut; von dieser Münzlegende übersetzte er nur die Jahreszahl; sie lautet aber in vollständiger Uebersetzung: „Im Namen Gottes wurde dieser Dirhem in Merv im Jahre 81 geprägt.“ Und eben, weil die vollständige Uebersetzung so lautet und gar nicht anders lauten kann, bestätigt sie zugleich vollständig die Auslegung des Pehlevi-Wortes auf derselben Münze, welches Merv lautet und die Stadt Merv in Chorasan bedeutet, und gar nichts anderes bedeuten kann.

Der älteste geographische Name auf Pehlevi-Münzen ist Iran, der jüngste und letzte ist Merv, derselbe Ort, wo der letzte Sassa-

nidenfürst Jezdegird sein Leben und Reich verlor. Beide Namen aber sind, wie ich hier gezeigt habe, durch officielle Uebersetzungen gesichert, Iran durch *'Αριανῶν* auf dem Denkmal von Nakschi Rustem und Merv auf der kufischen Münze vom Jahre 81. Indem ich also den Anfangspunkt und den Endpunkt der geographischen Namen mit voller Sicherheit besetze, gegen das Aderan des Hrn. Dorn und gegen das im Nebel schleichende مرون oder مرو, welches dem Nichtkenner des arabischen Alphabetes eine unbekannte Grösse bleibt, lasse ich jetzt meine Reserven ins Feld rücken, die ich noch bisher geschont habe. Bis jetzt habe ich meine Hypothese von den Städtenamen und Prägestätten nirgends begründet; 1853 schickte ich sie ohne weiteren Schutz hinaus, weil ich dachte, sie würden sich schon von selbst vertheidigen. Folgendes sind nun meine Hauptgründe für die Prägestätten auf den Sassanidenmünzen.

1) Neben den Abbreviaturen, welche seit Piruz auf der Rückseite, rechts neben dem Feueraltar erscheinen, und welche aus 2 oder 3 Buchstaben bestehen, treffen wir einzelne ganz ausgeschriebene Worte, welche jedesmal einen geographischen Namen anzeigen. Solche ganz ausgeschriebene Namen unter den Sassaniden sind [illegible] Iran, [illegible] Chudsch (Chuzistan), [illegible] oder [illegible] *Raja (Rai* = Rhages), [illegible] Ut (Otiene), [illegible] Hira, [illegible] Jezd, [illegible] und [illegible] Basa und Pasa und das noch freilich nicht befriedigend erklärte [illegible]. Mit Ausnahme des letzten also, welches ich vorläufig nicht berücksichtigen will, erkennt ein unbefangener Sinn, der nicht für eine specielle Lieblings-Hypothese eingenommen ist, auf den ersten Blick ganz bekannte geographische Namen, darunter den Namen des Landes selbst, dem sämmtliche Sassanidenmünzen angehören, und die übrigen theils Provinzen, wie Chuzistan, Ut, theils bedeutende Städt, wie Raj, Hira, Jezd und Basa. Dass unter diesen Namen die Hauptstadt des Reiches nicht vorkommt, erscheint zwar auf den ersten Blick befremdend, erklärt sich aber sofort auf die ungezwungenste und natürlichste Weise, sobald man die übrigen Zeichen durchmustert, unter denen man ebenfalls ganz ausgeschrieben [illegible] findet, Baba, die Pforte, von den ältesten Zeiten an bis auf den heutigen Tag die allgemein übliche Bezeichnung der Residenz des Monarchen im Orient. Dass Baba zu lesen ist und dass es „Pforte" bedeutet, wird von Niemanden in Abrede gestellt, selbst von Hrn. Dorn nicht, der nur nicht „die Pforte des Monarchen", sondern „die Pforte des Feuertempels" darunter verstanden wissen will, obgleich es allgemein bekannt ist, dass die Zoroaster-Religion nichts von Tempeln wusste, und auch bis auf den heutigen Tag in dem ganzen Umfang der persischen Monarchie keine Spur aufgefunden ist, die man für einen Feuertempel hätte halten können.

Gegen dieses Argument verschwindet der Einwurf, dass man auf den älteren Sassanidenmünzen keine Prägestätte angegeben findet; dasselbe Argument liesse sich mit völlig gleicher Berechtigung gegen

die Jahreszahlen anwenden, deren Existenz doch von Niemanden angefochten ist. Auch bietet die Numismatik aller Länder und Städte genau dieselbe Erscheinung dar; erst im Laufe der Zeiten erkannte man die Nothwendigkeit auf den Münzen Zeit und Ort ihrer Ausprägung anzugeben.

2) Die Araber, die unmittelbaren Nachfolger der Sassaniden in der Herrschaft über Persien, wussten sicher recht gut, was die verschiedenen Legenden auf den Sassanidenmünzen zu bedeuten hatten; zwar brachten sie diese Kenntniss nicht aus Arabien mit, aber sie hatten Zeit genug in Persien sich darüber belehren zu lassen. Anfangs begnügten sie sich damit die cursirenden Münzen durch irgend ein charakteristisches Wort (oder Worte) als islamitische Münzen zu stempeln; dann nahmen sie einzelne Veränderungen vor, ohne den Typus abzuschaffen, weil die Bekehrung der Feueranbeter zum Islam noch lange nicht vollzogen war (und auch bis auf den heutigen Tag noch nicht gänzlich vollzogen ist). Diese Veränderungen betrafen zuerst die Jahreszahlen, indem sie statt der Regierungsjahre Chusrav's II. die Jahre der Hidschret setzten; dann setzten sie statt des Namens Chusrav den Namen des jeweiligen Chalifen oder General-Gouverneurs der Provinz, und statt der bis dahin üblichen Abbreviaturen erscheinen jetzt ganz ausgeschriebene Namen, z. B. Basra, Herat, Kirman, Segestan, Chorasan; ganz verschwanden aber die Abbreviaturen doch nicht, denn ungefähr 18 erhielten sich bis auf die letzten Zeiten. Da sie also mit Sicherheit die Bedeutung derjenigen Legenden kannten, welche die Jahreszahl und den Namen des Münzherrn ausdrückten, so wäre es widersinnig, wenn man annehmen wollte, dass sie die Bedeutung der Abbreviaturen nicht kannten: im Gegentheil, sie ersetzten sie theils durch voll ausgeschriebene Namen, in denen man auf den ersten Blick lauter bekannte geographische Namen erkennt (sobald man nicht den Kopf mit Avulhasan und ähnlichen Phantasiegebilden angefüllt hat), theils behielten sie sie bei.

3) Ein grosser Theil der Abbreviaturen erklärt sich sehr leicht und ungezwungen durch geographische Namen, während jedes andere Prinzip zu endlosen Schwierigkeiten führt. Zu solchen auf den ersten Blick erkennbaren Namen rechne ich Cho(rasan), Achma(tana) = Ecbatana = Hamadan, Her(at), Farr(a), Mer(v), Sta(chr) = Persepolis, As(pahan) = Ispahan, Zer(endsch), Ab(iverd), Ram, jedenfalls eine der mit Ram zusammengesetzten Städte, Ter(med), Ta(rom), Am(ol) u. s. w.

Dass nicht alle Abbreviaturen sich sogleich einer befriedigenden Lösung unterwerfen, sollte doch wohl kein Einwurf seyn; ein billiger Beurtheiler wird in Erwägung ziehen, dass die Pehlevi-Numismatik noch erst eine ganz junge Wissenschaft ist, und dass

wir über die statistisch-geographischen Verhältnisse des Sassanidenreiches namentlich im Innern und im Osten sehr wenig Kunde haben. Wie lange hat es gedauert, ehe man mit den ähnlichen Abbreviaturen auf griechischen Münzen im Reinen war?

4) Die meisten der ermittelten Prägestätten finden wir sofort auf den ältesten kufischen Münzen wieder, sobald die Araber anfingen eigene Münzen zu prägen. Bekanntlich sind die Omaiaden-Münzen, namentlich die älteren, die schönsten Chalifenmünzen, und überhaupt die schönsten kufischen Münzen, und die Zahl der Prägestätten ist wahrscheinlich noch lange nicht vollständig bekannt. Mit Ausnahme der neugegründeten Städte (Basra, Vasit u. s. w.) aber finden wir alle in Persien vorkommenden Prägestätten kufischer Münzen schon zur Zeit der Sassaniden in Thätigkeit. Es ergiebt sich also daraus der Schluss, dass die Araber, welche bekanntlich aus ihrer Halbinsel die Kunst des Geldprägens nicht mitbrachten, die in Persien vorgefundenen Münzwerkstätten, Stempelschneider, Münzmeister u. s. w. verwendeten; wie wäre es sonst begreiflich, dass sie, die vorher nie Münzen geprägt hatten, sich sofort als Meister in der Kunst zeigten? Und überdiess in solcher Menge! Wir finden Münzen aus Basra, Vasit, Schiraz, Ispahan, Rei, Darabdschird, Zerendsch, Herat, Merv u. s. w., alle einförmig, wie die Soldaten eines Regimentes, alle von gleicher Schönheit, und alle, wenn man sich die Namen der Prägeorte ohne diakritische Punkte vorstellt, wie sie es in Wirklichkeit sind, in dieser Beziehung derselben Willkür unwissender Ausleger ausgesetzt. Kurz, alles was gegen die sassanidischen Prägestätten vorgebracht ist, lässt sich auch gegen die Prägestätten der arabischen Chalifen einwenden, und zwar mit demselben Rechte oder vielmehr Unrecht.

Also die ganz ausgeschriebenen Namen sind alle ohne Ausnahme geographische Namen, und zwar ganz bekannte; die abgekürzten lassen sich grösstentheils eben so ungezwungen und leicht zu wohlbekannten Namen ergänzen; die Araber betrachteten sie ebenfalls als Bezeichnungen der Prägestätten, und dieselben Prägestätten finden wir unmittelbar darauf wieder in Thätigkeit, um für die Chalifen und ihre Statthalter Münzen zu prägen. Mich dünkt diese vier Argumente sind so einfach und natürlich, dass sie ohne Weiteres selbst den Ungläubigsten überzeugen müssten; dagegen leiden die Stempelschneider und die Münzwerthe an so ungeheuerlichen Widersprüchen und unnatürlichen Unwahrscheinlichkeiten, dass sie sich nicht einmal in den Händen ihrer Erfinder lange halten konnten, und die neueste Hypothese des Hrn. Dorn hat ebenfalls nichts für sich, wohl aber den Uebelstand, dass die Deutungen zum Theil gegen die Paläographie, zum Theil gegen jede historische Ueberlieferung, zum Theil gegen alle Grundsätze der Hermeneutik und endlich zum Theil gegen beglaubigte und officielle gleichzeitige Uebersetzungen verstossen.

Unter solchen Umständen glaube ich mich berechtigt mein Princip aufrecht zu erhalten, ohne dem Vorwurf des Eigensinns oder der Rechthaberei ausgesetzt zu seyn. Es erübrigt noch, dass ich nunmehr eine Revision derjenigen Untersuchungen vornehme, welche ich auf Grundlage jenes Princips angestellt habe, und in dieser Beziehung will ich gern eingestehen, dass ich früher manchen Fehlgriff gethan habe. Aber selbst, wenn alle meine Bestimmungen falsch gewesen wären und noch jetzt falsch sind, so übt das keinen Einfluss auf das Princip selbst. Ich nehme also sämmtliche mir bekannt gewordenen Zeichen noch einmal durch, und zwar in chronologischer Ordnung (d. h. nach den mir vorliegenden Materialien) unter Berücksichtigung aller historischen, chronologischen, geographischen und numismatischen Momente, welche der hin und wieder unvermeidlichen Willkür Schranken setzen.

1) אירן kommt theils in dem Königstitel vor, theils als Münzstätte, und endlich einmal in der Legende der Münze Chusrav's II. mit dem weiblichen Kopf auf dem R. vor: die Orthographie ist aber jedesmal dieselbe, und wenn es als Theil der Legende auf dem R. nicht Iran, sondern Aderân oder Azerân zu lesen wäre, so müsste doch irgend eine Münze zum Vorschein kommen, wo der zweite Buchstabe dem d oder z des Pehlevi-Alphabetes ähnlich wäre, was bei den 21 Stücken dieser Art, welche mir vorgekommen sind (4 von Kobad, 6 von Chusrav I., 2 von Hormuzd III., 9 von Chusrav II.) nicht der Fall ist. Was den Titel betrifft, so bietet das Monument von Nakschi Rustem, das doch gewiss im Auftrage des Königs selbst ausgeführt worden ist, die Uebersetzung *Βασιλεὺς Βασιλέων Ἀριανῶν* dar, und lässt also gar keinen Zweifel mehr zu. Da nun auch die Legende der erwähnten Chusrav-Münze „Iran afzut udina“ „Irania augeatur vera fide“ (welche Uebersetzung von Hrn. Dorn vorgeschlagen ist, und der ich meinen ungetheilten Beifall schenke) einen vollkommen sachgemässen Sinn giebt, so ist für mich auch gar kein weiterer Grund vorhanden, dem Worte eine andere Bedeutung zu geben, und ich ziehe daher nunmehr auch meine anderweitigen Erklärungs-Versuche, wie Arran, Aria, Ariana u. s. w. gänzlich zurück: die Signatur bedeutet meiner Ansicht nach unter allen Umständen Iran, d. h. Persien.

2) באבא Baba, d. h. Thor, Pforte. Die Residenzstadt der Sassaniden war bekanntlich diejenige Stadt am Tigris, welche bei Griechen und Römern Ctesiphon, bei den Arabern Madain und zuweilen bei den Persern Taisfun heisst. Von den vielfachen fast 60 Nummern betragenden Abbreviaturen ist aber nicht eine einzige, welche auch nur annähernd einen dieser Namen gäbe, es wäre denn, dass man das mir nur 2—3mal vorgekommene dafür halten wollte, was aber nicht annehmbar ist, weil es eben nur so selten vorkommt, da doch bei weitem die Mehrzahl der hier in Konstantinopel zum Verkauf ausgebotenen Sassanidenmünzen von Bagdad

kommt. Dagegen finden sich von Bahram IV. an bis in die Zeiten des Islam hinein eine grosse Anzahl Münzen mit dem Worte Baba, welches, wie bisher noch von Niemanden in Abrede gestellt ist, im Syrischen und Chaldäischen, so wie im Huzvaresch „Thor“ „Pforte“ bedeutet. Nun ist es aber seit Jahrtausenden im Oriente Gebrauch, den Sitz der Regierung, die Residenzstadt des Monarchen „Pforte“ zu nennen; noch bis jetzt ist der officielle Name von Konstantinopel در سعادت „das Thor der Glückseligkeit“ und باب عليه bedeutet „die hohe Pforte“ d. h. die Regierung des türkischen Reiches. Aus diesen einfachen und unbestreitbaren Thatsachen zog ich den logisch richtigen und natürlichen Schluss, dass die mit dem erwähnten Zeichen versehenen Münzen in der Residenzstadt geprägt sind.

Diese so einfache und natürliche und auf lauter unbestrittene und unbestreitbare Thatsachen begründete Deutung hat aber vielfachen Widerspruch erlitten, ohne dass auch nur ein einziger von allen, welche diese Deutung angegriffen und dafür andere Auslegungen proponirt haben, gegen meine Argumente das Geringste vorgebracht hätte. Ich muss also meine Argumente als unwiderlegt ansehen, und die von jenen Herren vorgeschlagenen anderweitigen Deutungen sind der Art, dass sie eben meine Deutung auf das schönste bestätigen; ich habe also nicht nöthig zur Widerlegung dieser Deutungen irgend ein Wort vorzubringen, und indem ich sie hier aufzähle, dient jede derselben zur Bestätigung meiner Ansicht; so viel mir bekannt, sind folgende Auslegungsversuche gemacht worden:

a) Baba soll Derbend bedeuten, weil die Araber es später باب الابواب oder einfach الباب nannten, wie denn auch Derbend selbst mit dem persischen Worte در (Thor) zusammengesetzt ist. Ich lasse hierauf die Geschichte antworten, ob Derbend auch je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sassanidischer Herrschaft stand, und ob man jemals dort überhaupt sassanidische Münzen gefunden hat.

b) Baba soll irgend eine Stadt in Taberistan bedeuten, welche الباب heisst. Ich lasse hierauf die Geographie antworten, in welcher ich bisher vergebens nach dieser Stadt gesucht habe: selbst in den von Hrn. Dorn herausgegebenen „Auszügen aus muhammedanischen Schriftstellern betreffend die Geschichte und Geographie der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres“ (Petersburg 1858) finde ich sie nicht.

c) Hr. Stickel, der mit Hrn. Blau die sub a) und b) besprochenen Deutungen vorschlägt, ist geneigt, dem Baba auf Sassanidenmünzen als Bezeichnung der Residenzstadt seinen Beifall zu schenken, findet es aber unzulässig dieselbe Auslegung auf die von den Chalifen und deren Statthaltern ausgeprägten Münzen auszudehnen. Den Grund für diese Ausnahme giebt Hr. Stickel nicht an; nun aber wird Hr. Stickel doch nicht läugnen, dass diese Chalifen oder

Statthalter irgendwo residirt haben, und wenn sie auch nur wie der persische Mehdi in irgend einer Höhle wohnten; diese Residenz, sie mag nun gewesen seyn, welche sie wolle, war ihre „Pforte", denn dass nicht nur der Souverain, sondern selbst jeder Statthalter seine „Pforte" hat, beweist der bis auf den heutigen Tag noch allgemeine Sprachgebrauch des Orients.

d) Beban, ein Distrikt von Merv (Thomas, Anmerkung zu J. Prinsep's Essays on Indian Antiquities, Vol. I p. 71); allerdings kommt das Zeichen auf Münzen von solchen Statthaltern vor, welche in Merv residirten; aber da bedeutet es einfach die Stadt Merv, und nicht irgend ein Dorf oder eine Gemarkung von Merv; Baba soll ja kein Nomen proprium seyn, sondern eine allgemeine Bezeichnung für die Residenz morgenländischer Monarchen oder Grossen; ist denn das eine so unerhörte Neuigkeit? Ich glaube jeder kann diese Neuigkeit schon im Hiob, in der Gesetzgebung des Moses lesen.

e) Baba bedeutet Feuertempel (Briefliche Mittheilung des Hrn. Dorn, 14. Febr. 1859); aber was ist ein Feuertempel? Ich gestehe, dass ich von einem solchen Gegenstande nie gelesen oder gehört habe, also mir auch gar keine Vorstellung davon machen kann. So viel wir wissen, hatten die Magier Persiens keine Tempel, und wenn auch unter den Achämeniden Tempel des Mithra, Oromazes u. s. w. vorkommen, so wusste der Magismus zur Zeit der Sassaniden nichts davon; sie hatten bloss Feueraltäre آتشكده.

Es ergiebt sich also daraus, dass meine Auslegung des Wortes Baba neben ihrer grossen Einfachheit und Natürlichkeit die Geschichte des Orients seit mehreren Tausenden von Jahren für sich hat, und dass sie gleichmässig und ungezwungen auf die Münzen der Sassaniden, der Chalifen und ihrer Statthalter passt; dass dagegen alle andere Deutungen, abgesehen von dem Mangel aller positiven Beweise, so überaus künstlich und subtil sind, dass der leiseste Hauch sie umstürzt; gesetzt z. B. das von Thomas angeführte Beban beruhe bloss auf der fehlerhaften Stellung eines Punktes: was wird daraus? Und wenn sich keine Beweise für die sassanidische Herrschaft über Derbend oder für die Existenz eines Ortes Bab in Taberistan herbeischaffen lassen? Am meisten hat noch die Auslegung Dorn's für sich, falls man annehmen will, dass der Feuertempel durch eine Art Verschlag oder Umzäunung gegen Profanation geschützt sey; aber ist die Pforte eines solchen Verschlages ein so würdiger Gegenstand, um als Symbol auf einer Münze zu figuriren? Auf Feuertempel aber lasse ich mich nicht ein; die Araber, die uns doch sehr viel von den christlichen Kirchen in Jerusalem, Damaskus u. s. w. erzählen, die sie bei der Eroberung in Moscheen verwandelt haben, fanden zur Herrichtung ihrer Moscheen in Persien auch nicht einen einzigen Tempel vor; ich erinnere mich wenigstens nichts der Art gelesen zu haben, dass sie einen Feuertempel in eine Moschee verwandelt oder auch nur zerstört hätten.

3), seit Bahram IV., später auch אור; ich erklärte diese Abbreviatur früher als Uzaina oder Chuzistan; aber ich nehme diese Deutung zurück, und adoptire die von Hrn. Dorn vorgeschlagene Auslegung Chorasan, weil auch der vollausgeschriebene Name auf der einzigen mir bekannt gewordenen Münze des Umaje bin Abdullah vom J. 73 mit א geschrieben wird. Eine weitere Bestätigung s. zweite Abth. No. 145.

Bei einer genaueren Prüfung habe ich mich überzeugt, 1) dass das von mir bisher als Athuria, Assyria erklärte Wort (seit Schapur III.) „Feuer" bedeutet, welche von Hrn. Dorn aufgestellte Erklärung ich hiermit vollständig adoptire; 2) dass die Prägeorte schon von Bahram IV. an in vollem Gebrauche sind, jedoch nicht auf der rechten Seite des Reverses, sondern neben der Flamme des Feueraltars; 3) dass dieser Gebrauch aber nur zwei Regierungen hindurch (Bahram IV. und Jezdegird II.) dauerte, und dass Bahram V. anfing die Prägestätten auf der rechten Seite des Reverses bezeichnen zu lassen.

4) אס As, seit Bahram IV. Ich behalte die Auslegung „Ispahan" als die zweckmässigste bei.

5) כר Kirman, seit Bahram IV. Die beiden Buchstaben Kr könnten, wie Hr. Khanykov bemerkt, allerdings auch Kerman, Kermanchah, Kerend u. s. w. gelesen werden, sobald man sich nur zum strengen Grundsatz macht, zur Erklärung der Münzen sich lediglich an die Münze selbst zu halten, und alle von der Geschichte, Geographie, Philologie, Numismatik und anderen Wissenschaften dargebotenen Hülfsmittel unerbittlich zu verschmähen; da ich aber nicht gewohnt bin ein so exclusives Verfahren zu befolgen, im Gegentheil jede Belehrung anzunehmen, sie möge kommen woher sie wolle, so habe ich von Anfang an nur die Auslegung Kirman als berechtigt angesehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Abbreviatur auf den Chalifenmünzen verschwindet, und dafür der voll ausgeschriebene Name Kirman erscheint.

6) הר Herat, seit Bahram IV.; die Auslegung bestätigt sich durch die Form des Namens auf den Chalifenmünzen.

7) דא Darabgird, seit Bahram IV.; man könnte auch Damegân lesen, aber ich habe schon im Bd. VIII dieser Ztschr. S. 12 sub No. 5 meine Gründe angegeben, weshalb ich die von Thomas zuerst vorgeschlagene Deutung Darabgird vorgezogen habe.

8) בג, Badsch, seit Bahram IV. Früher las ich diese Abbreviatur בי Bi und erklärte sie durch Bihistun; da aber diese Erklärung angefochten wurde, namentlich weil der zweite Buchstabe nicht i sondern dsch ist, so nahm ich sie später stillschweigend zurück. Jetzt, nach genauerer Prüfung, bin ich genöthigt sie wieder aufzunehmen; בג ist der Anfang des Namens Bagishame (Diodor

Sic. XVII, 110) *Βαγίστανον ὄρος* (id. II, 13), Bagistana (Steph. Byz.), heutzutage Bihistun.

9) [Pehlevi] רד, von Bahram IV. an. Es ist diese Abbreviatur die einzige, von welcher es mir bis jetzt noch nicht gelungen ist eine befriedigende Lösung zu geben; es sind zwar Lokalitäten in Persien in hinlänglicher Menge da, um sie in Erwägung zu ziehen, aber ohne irgend welches Bedenken, entweder historischer oder grammatischer Art, ist keine einzige. Am einfachsten wäre Rhabdium, das heutige Ridhwan, aber dieser Ort ist längere Zeit in den Händen der Byzantiner gewesen und Justinian hat ihn sogar befestigt; die Münzen aus der Prägestätte [Pehlevi] sind zu häufig und eine genaue Zusammenstellung der Jahre, in welchen sie erscheinen, lässt nur wenig Zwischenräume übrig. Wollte man aber die Vokale nicht beachten, so könnte man an Radhian رضيان auf dem Wege von Mossul nach Schehrzor denken, oder an einen der mit رود zusammengesetzten Namen, z. B. Rudbar in Dilem. Wenn man erwägt, dass von den aus dem Monument von Bihistun und aus den klassischen Schriftstellern bekannten Ortsnamen aus der Achämenidenzeit sich nur sehr wenige in ihren heutigen Namen wiedererkennen lassen, und viele von ihnen bis jetzt gar nicht mit Sicherheit zu bestimmen sind, so ist es am Ende auch nicht auffallend, dass von etwa 60 Namen oder Abkürzungen von Namen aus der Sassanidenzeit nur ein einziger nicht nachweisbar ist, um so mehr, da wir ausser den Münzen und etwa einem halben Dutzend Inschriften keine weiteren schriftlichen Denkmäler aus der Sassanidenzeit besitzen.

10) [Pehlevi], von Jezdegird II. an; später [Pehlevi]: der erste Buchstabe kann v oder n seyn, und indem ich letzteres annahm, habe ich bisher diese Abbreviatur N e h avend gelesen; Hr. Dorn bemerkt, dass der erste Buchstabe niemals einem gewöhnlichen n gleicht, was für die älteren Münzen seine vollkommene Richtigkeit hat, aber auf den späteren Münzen, seit Chusrav II. kommt nur [Pehlevi] vor, wogegen [Pehlevi] fast ganz verschwindet. Ich habe also wenig Anlass die früher vorgeschlagene Deutung zurückzunehmen; sollte es aber sich später herausstellen, dass dennoch v die richtigere Lesung ist, so wäre es ungemein leicht in Persien eine entsprechende Lokalität aufzufinden, sobald man sich nur erinnert, dass man in diesem Falle einen mit b anfangenden Namen zu suchen hat; — ich werde sogleich noch einmal darauf zurückkommen.

11) [Pehlevi] אחם, seit Bahram V., ist die Abkürzung des wohlbekannten Namens Ahmatana = Ecbatana = Hamadan, eine Auslegung, die sich eines ungetheilten Beifalls zu erfreuen hat, denn unter der von Hrn. Bartholomaei oder Hrn. Dorn aufgestellten Auslegung „der Hamadaner" steckt doch ohne Zweifel eine indirekte Anerkennung derselben.

12) ىىر אבר, seit Bahram V., habe ich von jeher Abiverd gelesen, und ich wüsste nichts dieser Auslegung hinzuzufügen.

13) ىىو אר, seit Bahram V., ist Ardeschir Churre.

14) ىىىـ סי, seit Jezdegird III., ist der Anfang von Segistan.

15) ىىىو, seit Piruz, später ىىو und ىىو, ist ein vollausgeschriebener Name, wie aus der Legende eines geschnittenen Steines erhellt; ehe ich diese Gemme kannte, machte ich verschiedene vergebliche Versuche, Sind (von Hrn. Olshausen vorgeschlagen), Antmesch, und blieb schliesslich bei Enderabe stehen, welches ich mit Hrn. Dorn ungefähr gleichzeitig vorschlug. Die erwähnte Gemme aber beweist, dass alle diese Deutungen falsch sind und dass nur die Landschaft Otene (Jutia der Keilinschriften) darunter zu verstehen ist.

16) ىىو אט, seit Piruz, ist Amol in Taberistan.

17) ىىو יזר, seit Piruz, ist der vollausgeschriebene Name der Stadt Jezd.

18) ىو גר, seit Piruz, halte ich für Gondischapur in Chuzistan.

19) ىىو מא, seit Piruz, scheint mir Mâzanderân zu seyn.

20) ىىو ני, seit Piruz ist Nisa oder Nischapur in Chorasan.

21) ىىو, später ىىو ריו, seit Piruz, ist der voll ausgeschriebene Name der wohlbekannten Stadt Rai oder Rei nahe bei dem heutigen Teheran.

22) ىىو סט, seit Piruz, ist Stachr = Istachr = Persepolis.

23) ىىو זר, seit Piruz, habe ich Bd. VIII, S. 17 durch Zadracarta erklärt, welches nach Arrian's Zeugniss die grösste Stadt in Hyrkanien war. Von dieser Stadt aber fand sich später keine Spur vor, und so liess ich diese Deutung fallen. Jetzt kann ich den Ort aber wieder einigermassen zu Ehren bringen, wenn auch nicht in Hyrkanien, doch wenigstens auf persischem Boden. Im Dschihannuma p. 328 wird die Route von Jezd nach Kuhistan beschrieben und auf dieser Strecke führt er unter andern eine Station auf, von welcher es heisst:

زاد آخرت ال كاربان سرايى وقيوسى واردر مسكون دكلدر

„Zadâcheret, eine Tagereise, hat ein Karvanserai und einen Brunnen, ist aber unbewohnt.“ Aus dieser Stelle ergiebt sich wenigstens so viel mit Gewissheit, dass Zadrakarta gerade kein so unerhörter Name auf der persischen Landkarte ist, und es mag also einstweilen sein Bewenden dabei haben.

24) ىو, seit Palasch, auch ىو geschrieben, ור erklärt sich am einfachsten durch Berdaa.

25) ىىو, seit Palasch, habe ich immer durch Nischapur erklärt, und wurde in dieser Auslegung dadurch bestärkt, dass mir 2—3 Münzen vorgekommen sind, auf welchen sich der letzte Buch-

stabe so sehr am Schlusse krümmt, dass ich darin ein p zu erkennen glaubte . Ich las also נשח und auf den erwähnten Münzen נשחף. Indessen hat man dagegen eingewendet, dass der mittlere Buchstabe kein ש ist, und diese Bemerkung hat ihre völlige Richtigkeit, denn nur auf sehr wenigen Münzen von Schapur I. findet man die Buchstaben שח in dem Namen des Münzherrn ungefähr eben so geschrieben, während bei weitem die Mehrzahl derselben, so wie sämmtliche Münzen von Schapur II. u. III. andere Züge aufweisen, nämlich 3 Züge zu Anfang statt 2. Ich gebe also die Auslegung Nischapur auf, und da die drei Buchstaben Nih sind; so schlage ich nunmehr Nehavend vor. In diesem Falle aber ist das unter 10) beschriebene Münzzeichen nicht mehr Nehavend zu lesen, sondern wohl sicherer als mit v beginnend zu deuten, also etwa Vehran وهران nach Jakuti ein Ort in Fars; Behmen بهمن ein Ort in der Nähe von Erdebil.

Da aber Nischapur doch schon unter den Sassaniden ein bedeutender Ort war, so erkläre ich das sub No. 20 beschriebene Münzzeichen als Nischapur.

26) איר oder חיר, auf den ältesten Münzen von Kobad zuerst vorkommend, ist Hira.

27) auf einer Münze von Kobad ohne Jahreszahl; ist wohl Susa.

28) , seit dem 15ten Regierungsjahre Kobad's, habe ich von jeher durch Basa oder Fasa (Pasa) in Persis erklärt, aber diese Erklärung hat vielfache Anfechtung erlitten, und zum Theil mit Recht; ich gebe nämlich gern zu, dass die Züge viel sachgemässer ביש zu lesen sind, als בסא; aber indem ich bis dahin mein Unrecht offen eingestehe, kann ich mich nach reiflicher Ueberlegung und wiederholter Prüfung nicht entschliessen meine bisherige Deutung aufzugeben; ich will meine Gründe hier einzeln anführen.

a) Neben der allerdings am häufigsten vorkommenden Form habe ich auch die Form einigemale, und selbst einmal (Chusrav II. Jahr 28) angetroffen, und diese beiden letzteren geben den voll ausgeschriebenen Namen بسا und فسا; b) das älteste s im Pehlevi ist bekanntlich nicht oder , sondern , und dieser Form kommt die fragliche Abbreviatur ziemlich nahe; c) sollte dennoch eine andere Lokalität bezeichnen als und , so kann ich mich doch auf keinen Fall auf das von Thomas vorgeschlagene بيضا einlassen; die Gründe dagegen habe ich bereits Bd. VIII dieser Ztschr. S. 16 ausführlich entwickelt; Beidha ist ein moderner arabischer Name, der den Sassaniden noch nicht bekannt seyn konnte; die von Thomas selbst zur Unterstützung seiner Erklärung citirten Geographen Ibn Haukal und Abulfeda sind eben gegen seine eigene Deutung; zwar hat man mir das hebräische

בורץ, ביצאא u. s. w. entgegen gehalten, aber hebräisch ist nicht aramäisch, und namentlich ist das mir entgegen gehaltene Wort ein Beweis dafür: gesetzt aber ביצאא wäre aramäisch, was nicht der Fall ist, so hätte man es im Pehlevi sicherlich nicht durch ביס wiedergegeben; in Spiegel's Grammatik der Huzvaresch-Sprache §. 32—40 ist keine Spur von einem solchen Verfahren zu finden: d) soll es also doch ביס seyn, so wäre es mir ein leichtes eine Anzahl Namen aufzufinden, welche dieser Abbreviatur entsprechen. z. B. پيشان in Taberistan, بشاور, eine andere Form für den Namen der Stadt Schapur in Fars u. s. w., aber ich habe eine Abneigung gegen obscure Namen und seltene Formen, denn als Münzstätte muss man in der Regel doch einen Ort annehmen, der auch sonst nicht ganz unbekannt ist; Ausnahmen sind freilich vorhanden, wie die griechische Numismatik beweist. Ich bleibe also einstweilen bei Basa und behalte es bei, bis ich etwas Besseres finde.

29) מב, seit dem 19ten Regierungsjahre Kobad's, ist die Stadt Meibud.

30) זר, seit dem 19ten Jahre Kobad's, ist Zerendsch.

31) מר, seit dem 24sten Jahre Kobad's, auf den *Chalifen*münzen voll ausgeschrieben, und, wie schon erwähnt, durch eine kufische Münze bestätigt, ist Merv.

32) פר, seit dem 25sten Jahre Kobads, Farra.

33) קא, seit dem 33sten Jahre Kobad's, Kazerun.

34) kommt nur in den 3 Jahren 33, 34 und 35 von Kobad vor; dies ist unstreitig nach dem gewöhnlichen Werthe der Buchstaben דינאן Dinan zu lesen; da aber kein Ort dieses Namens bekannt ist, auch kein persisches Wort so lautet, so machte ich Gebrauch von dem Umstande, dass das Zeichen auch zuweilen u gelesen werden muss, wie sich aus einer Menge von Beispielen erweisen lässt, und dachte an die Stadt Deinaver. Gegen dieses Raisonnement und selbst gegen das Facsimile des Namens auf Taf. IV No. 30 hat Hr. Dorn mehreres vorgebracht, nämlich a) dass die Nachbildung schlecht ist, b) dass der Name der Stadt Deinaver nicht ديناور sondern دينور geschrieben wird; c) dass niemals v bedeutet (Neue Ansichten etc. S. 428). Dagegen erwiedere ich a) ich nahm die Münze Alishan's vor, welche dem Lithographen Cayol übergeben war, um darnach das Facsimile zu machen, und überzeugte mich nach genauester Prüfung, dass Cayol das Wort mit ängstlicher Treue nachgebildet hat, und dass namentlich der erste Buchstabe auf dem Original gerade dieselbe schiefe Lage hat, wie auf der Tafel IV. Dass die Nachbildung des Hrn. Thomas besser ist, gebe ich zu, denn er hatte mehrere und bessere Exemplare zu seiner Verfügung, wie ich denn auch später recht viele schöne Exemplare sah; b) die abweichende Orthographie in der heutigen

Schrift ist kein Hinderniss, sobald nicht sonstige Gründe gegen die Identificirung sich erheben. Allerdings wird der Name jetzt nicht ديناور sondern دينور geschrieben, aber wäre das so unerhört? In der Mehrzahl der Fälle drückt die Pehlevischrift mehr Vokale aus, als die heutzutage übliche Schrift, aber ausser Deinaver lassen sich auch noch ziemlich viel andere Beispiele vom Gegentheil anführen; ich nehme nur sogleich das zunächstliegende [Pehlevi] = باب; ferner [Pehlevi] in den Zusammensetzungen mit höheren Zahlen [Pehlevi] = سه چهل; [Pehlevi] [Pehlevi] = چهار چهل, und ich fürchte, Hr. Spiegel hätte seine Grammatik der Huzvareschsprache ungeschrieben bleiben lassen müssen, wenn die Uebereinstimmung der Orthographie eine so unerlässliche Bedingung ist. c) Was den dritten Einwurf betrifft, so lasse ich Hrn. Dorn selbst darauf antworten; nämlich 5 Zeilen weiter als die so eben angeführte Stelle aus den Neuen Ansichten erklärt er dieses Wort durch Diwan! Das sieht fast aus, als wollte Hr. Dorn für sich das Recht wahren den Buchstaben [Pehlevi] bald n, bald v zu lesen, mir aber dieses Recht verweigern; Hr. Dorn wird indessen so billig sein in dem Prozesse, den wir vor dem wissenschaftlichen Publicum mit einander ausfechten, mir dieselben Waffen und Argumente zu gestatten, deren er sich bedient.

Was nun den Diwan selbst betrifft, so habe ich gewiss nicht nöthig Hrn. Dorn daran zu erinnern, dass dieses Wort in der Bedeutung „Rathsversammlung" arabischen Ursprungs ist und nicht persischen, und dass das persische Wort diwan nur „die Teufel" bedeutet. Indessen ist es möglich, dass ich Hrn. Dorn falsch verstanden habe, und dass er nicht das fragliche Wort Diwan liest, sondern das Wort [Pehlevi] Baba für „Pforte des Diwans" erklärt, weil mir die dabei citirten Mélanges asiatiques nicht zugänglich sind. Jedenfalls bin ich über die Bedeutung von [Pehlevi] nie eine Minute rathlos oder zweifelhaft gewesen, weil ich seit Jahren in der unmittelbaren Nähe dieser Pforte wohne, und also recht gut weiss, was sie uns abschliesst.

Ich behalte also einstweilen Deinawer bei, selbst wenn wirklich nur Diwan zu lesen ist; denn in Betreff der Identification von Pehlevi-Namen mit den heutigen Formen müssen wir uns an ganz andere Dinge gewöhnen, Artachschetri = Ardeschir, Varahran = Behram, Valachasch = Palasch.

35) [Pehlevi] ארם, seit dem 35sten Jahre Kobad's; ist wohl Armenien.

36) [Pehlevi], seit dem 36sten Jahre Kobad's; ist der voll ausgeschriebene Name Zuzen.

37) [Pehlevi] הירא, seit dem 5ten Jahre Chusrav's I., ist der volle Name Hira.

38) [Pehlevi] ראם, seit dem 11ten Jahre Chusrav's I., ist jedenfalls eine der persischen Städte, deren Name mit Ram (Ruhe) an-

fängt, und da Ram Hormuzd auch noch auf kufischen Münzen als Prägestätte vorkommt, so durfte meine Wahl nicht zweifelhaft seyn.

39) חור, seit dem 21sten Jahre, und

40) חוז̄, seit dem 22sten Jahre Chusrav's I., ist ohne Zweifel Chuzistan.

41), seit dem 27sten Jahre Chusrav's I. Später, namentlich unter Hormuzd III. kommt ein Zeichen vor, welches diesem vollkommen ähnlich ist, nur dass der erste Buchstabe augenscheinlich mehr einem s gleicht, als a, wie in dem vorliegenden Falle: ob nun und eins und dasselbe sind, getraue ich mir nicht zu entscheiden; sollten sie aber nicht identisch seyn, so lassen sich auch beide nachweisen; das eine wäre ابرقوه Aberkuh, das andere سفرايين Saferajin.

42) נהר, seit dem 38sten Jahre Chusrav's I., ist Nehrvan.

43), im 44sten Jahre Chusrav's I., ist mir sonst nicht weiter vorgekommen; man liest es ריר, aber man mag es versuchen wie man wolle, mit diesen Buchstaben wird man kein persisches Wort zu Stande bringen; ich bin daher geneigt, das erste für ein z zu halten, und das Ganze Zerend zu lesen, obgleich ich nicht viel darauf gebe.

44), seit dem 2ten Jahre Hormuzd III.; s. oben sub No. 41.

45) רחור, auf einer Münze vom Jahre 8 (aber geprägt mit der Zahl 9) Hormuzd III., sonst mir nicht weiter vorgekommen: scheint mir den Namen Arachosia رخج zu enthalten.

46) auf einer Münze vom 9ten Jahre Hormuzd III.: man liest זריב, was ich jedoch nicht zu deuten vermag.

47) in den Jahren 12 und 13 Hormuzd III., weiss ich nicht einmal zu lesen, geschweige denn zu deuten.

48) נאג̄, seit dem 9ten Jahre Chusrav's II., Nachtschivan in Armenien.

49), im 10ten Jahre Chusrav's II., dürfte schwerlich etwas anderes seyn als das gewöhnliche (No. 23).

50) אם, seit dem 22sten Jahre Chusrav's II., halte ich für Atropatene, Adherbeiǵan.

51), im 28sten Jahre Chusrav's II.; der erste Buchstabe ist ein umgekehrtes p, vielleicht durch ein Versehen des Stempelschneiders, wovon wir noch mehrere Beispiele sehen werden; die beiden andern Buchstaben sind s und a, also Pasa (Fasa, Basa) in Pars.

52) נהר, im 28sten Jahre Chusrav's II., statt des sonst üblichen, Nehrvan.

53) nur einmal, im 31sten Jahre Chusrav's II., ist gleichsam ein breitgetretenes d, wofür ich einstweilen Damegan vorschlage.

54) im 31sten Jahre Chusrav's II.; der erste Buchstabe ist t, der zweite ist r oder wahrscheinlich r und m verschlungen, also Termed in Chorasan.

55) seit dem 34sten Jahre Chusrav's II., ist mir nur selten vorgekommen; es ist abermals ein Beispiel von dem umgekehrten p: Ispahan.

56) im 35sten Jahre Chusrav's II. Tarom.

57) im 36sten Jahre Chusrav's II.; wenn dies kein Versehen für Raj ist, so ist es offenbar derselbe Name, wie das unter Kobad vorkommende ganz ausgeschriebene .

Soweit die auf eigentlichen Sassanidenmünzen vorkommenden Zeichen; dazu kommt noch Tapuristan auf den Ispehbedenmünzen; ferner eine Anzahl neuer Prägestätten auf den Chalifenmünzen, von denen mehrere ohne weiteres klar sind, wie Basra u. s. w., andere aber noch keineswegs sich mit völliger Sicherheit nachweisen lassen, vornehmlich aus dem Grunde, weil die Schrift nicht mehr diejenige Deutlichkeit hat, die wir auf den Sassanidenmünzen finden. Da mir verhältnissmässig nur wenige Stücke dieser Classe in der neueren Zeit vorgekommen sind, so weiss ich dem betreffenden Abschnitt in meiner ersten Arbeit über Pehlevi-Münzen (S. 24 von No. 55 an) nichts hinzuzusetzen.

Ausser den Prägestätten ist noch der Königstitel der Sassaniden Gegenstand wiederholter Anfechtung gewesen, und da auch dieser Punkt sich nicht füglich bei einer speciellen Münze abhandeln lässt, so will ich ihn hier erledigen.

Hr. Schlottmann schreibt in einem Aufsatze über die Grabschrift des Eschmunazar (Bd. X der Ztschr.) in einer Anmerkung (S. 412): „Man könnte daran denken das semitische מלכא auf Pehlevi-Münzen nach dieser Analogie zu erklären in der häufigen Formel מלכאן מלכא איראן (bei Mordtmann Ztschr. VIII, 32 ff.). Doch bezweifele ich die Richtigkeit der gewöhnlichen Uebersetzung König der Könige von Iran und erkläre lieber: Unser König der König von Iran. Das alleinstehende מלכאן מלכא und מלכאן מלך ist eben so zu erklären, מלכא איראן kommt auch für sich vor.“

Was für seltsame Dinge zum Vorschein kommen, wenn man den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen will, oder wenn man sich vorsetzt scharfsinniger zu seyn als andere Leute, haben wir schon bei dem in vorstehendem Titel vorkommenden Worte Iran gesehen; hier haben wir sogleich ein zweites Beispiel. Hr. Schlottmann, Professor der Theologie in Bonn, hat eine Reihe von Jahren im Orient zugebracht, und diese Zeit wahrlich nicht unbenutzt gelassen, und doch hat er den Muth die gewöhnliche Uebersetzung des Titels

zu bezweifeln, und dafür „Unser König der König von Iran“ vorzuschlagen.

Aber Hr. Schlottmann, der doch den Orient aus eigener Anschauung kennt, zweifelt nur, und auch Hr. Dr. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin, der meines Wissens nie im Orient war, scheint nicht völlig sicher zu seyn, obgleich er diesen Vorschlag adoptirt, indem er (Bd. XI. S. 328) schreibt: „So ist wohl auch auf den Pehlevi-Münzen die häufige Formel מלכאן מלכא אירן Unser König der König von Iran.“ Falls in den citirten Worten kein Druckfehler ist, möchte Hr. Dr. Wex schwerlich der Mann seyn, um diese Frage zu entscheiden.

Gegen diese barocke und aller Geschichte, Philologie und Numismatik ins Angesicht schlagende Erklärung bemerkte ich im Bd. XII der Ztschr., 1) dass in allen Urkunden, in allen Sprachen und zu allen Zeiten, wo es Könige von Persien gab, ihr officieller Titel „König der Könige von Iran (oder Persien)“ war und noch in diesem Augenblick ist, 2) dass die Auslegung der Hrn. Schlottmann und Wex selbst der grammatischen Begründung ermangelte. Was im Aramäischen Unser König heissen kann, das heisst damit noch nicht im Pehlevi so, denn obgleich das Pehlevi eine ziemliche Menge aramäischer Elemente aufgenommen hat, so ist diese Aufnahme doch begränzt, und Spiegel, dem man wohl ein competentes Urtheil über diesen Punkt zutrauen muss, hat die Möglichkeit einer solchen Uebersetzung nicht im entferntesten angedeutet. Aber selbst wenn es möglich wäre, so ist es noch lange nicht wahrscheinlich, und noch viel weiter von der Gewissheit entfernt.

Nun schreibt Hr. Dr. Blau in seinen Phönikischen Analekten Bd. XIV, S. 658 der Ztschr.: „למלכן מלך unsres Königs des Königs N. N., entsprechend dem למלכי מלך meines Königs des Königs. Sidon I. nach der, wie mir scheint, einzig richtigen Erklärung von Wex, der auch den sassanidischen Titel מלכאן מלכא אירן mit Recht zur Vergleichung herbeizieht.“

Hr. Dr. Blau ist schon seit einer langen Reihe von Jahren im Orient und war selbst in Persien; seine amtlichen Functionen erfordern, dass er alles, was zum Ceremoniel der Diplomatie gehört, gründlich kenne, und dennoch erklärt er das, was die Herren Schlottmann und Wex nur zögernd aussprechen, mit zuversichtlicher Festigkeit für Recht, selbst den orthographischen Schnitzer אירן, ohne irgend einen neuen Grund anzuführen, oder auch nur meine in Bd. XII der Ztschr. angeführten Gründe einer Beachtung zu würdigen. Ich habe mir zuweilen im Stillen Vorwürfe gemacht, dass ich über einen solchen Gegenstand so viele Nachteulen nach Athen getragen habe, aber die Bemerkung des Hrn. Dr. Blau überzeugte mich, dass ich Unrecht hatte, und dass ich noch einige Ladungen Nachteulen zu Markte tragen muss.

Ezra VII, 12: ארתחשסתא מלך מלכיא. Das kann doch gewiss nicht „Arthachschasta, unser König der König“ heissen.

Die LXX übersetzen diese Worte: „*Ἀρθασασθὰ βασιλεὺς βασιλέων*".

Der Armenier, welcher allerdings nicht aus dem Original, sondern aus der LXX übersetzte, dagegen den Vortheil hatte, dass er als Zeitgenosse und Unterthan der Sassaniden ihren Titel recht gut kannte, übersetzte dieselbe Stelle: Արտաշէս Թագաւորաց Թագաւոր (Artaschtes Takavoraz Takavor) d. h. Artaschtes König der Könige.

So weit was den Titel der Achämeniden betrifft; über den Titel der Arsaciden kann sich jeder hinlänglich unterrichten, da sie sich der griechischen Sprache bedienten.

Von dem Titel der Sassaniden besitzen wir eine Anzahl gleichzeitiger Uebersetzungen, zum Theil amtlich, zum Theil im Auftrage der Sassaniden selbst und unter ihren Augen aufgeführt, und von letzteren ist sogar noch eine bis auf den heutigen Tag im Original vorhanden.

1) In der Nähe von Persepolis bei Nakschi Rustem ist ein Denkmal, welches die beiden ersten Sassanidenfürsten vorstellt, Ardeschir I. und Schapur I. Jeder ist mit einer dreisprachigen Inschrift versehen, aus welcher sich ergiebt, dass der erstere im Pehlevi den Titel Malkan Malka Iran, letzterer aber den Titel Malkan Malka Iran v Aniran führt; die beigefügte griechische Uebersetzung dieser beiden Titel lautet: *Βασιλεὺς Βασιλέων Ἀριανῶν* und *Βασιλεὺς Βασιλέων Ἀριανῶν καὶ Ἀναριανῶν.* Dies ist eine officielle Uebersetzung, im Auftrage der persischen Regierung selbst ausgeführt, und das Denkmal, welches noch heute vorhanden ist, ist wiederholt gezeichnet; die Inschriften befinden sich unter andern in Niebuhr's Reisebeschreibung Th. II. Taf. XXVII sub F, G, H, I. Niebuhr's Copien setzten S. de Sacy in den Stand, das bis dahin in Europa nur kümmerlich bekannte Pehlevi mit Sicherheit zu lesen und die Sassaniden-Denkmäler zu erläutern, und er würde sich noch im Grabe umkehren, wenn er erführe, wie die Herren Schlottmann, Wex und Blau seine bis dahin als unantastbar geltenden Ermittlungen in Frage stellen.

2) Ammianus Marcellinus (Lib. XVII. c. 5) hat uns einen Brief von Schapur II. an Constantius aufbewahrt; der Brief beginnt: Rex Regum Sapor u. s. w.

3) Bei demselben Autor lesen wir (Lib. XIX. c. 2) folgende Stelle: Agitatis itaque sub onere armorum vigiliis, resultabant altrinsecus exortis clamoribus colles: nostris virtutes Constantii Caesaris extollentibus, ut domini rerum et mundi: Persis Saporem et Saansaan appellantibus et Pyrosen, quod rex regibus imperans et bellorum victor interpretatur.

4) Bei Moses von Chorene (Lib. III. c. 17) finden wir einen Brief Schapur's II. an Diran, König von Armenien; derselbe beginnt:

Հապուհ արքայից արքայ (Schabuh arkajiz arkai d. h. Sapor regum rex).

5) In Elisaeus (ed. Venet. 1852) liest man S. 75 wie folgt: Հապհոյ արքայից արքայի (Schabhoj Arkajiz arkaji, d. h. Saporis regum regis) und p. 101 ganz dasselbe.

6) Im J. 562 schlossen Chosroes I. und Justinian Frieden und der diesfallsige Vertrag ist uns von Menander Protiktor im griechischen Texte aufbewahrt (p. 353 ed. Bonn.); in demselben legt sich Chosroes folgende Titel bei: θεῖος, ἀγαθὸς, εἰρηνοπάτριος, ἀρχαῖος Χοσρόης, βασιλεὺς βασιλέων, εὐτυχὴς, εὐσεβὴς, ἀγαθοποιὸς, ᾧτινι θεοὶ μεγάλην τύχην καὶ μεγάλην βασιλείαν δεδώκασι, γίγας γιγάντων, ὃς ἐκ θεῶν χαρακτηρίζεται. Dieser Titel enthält mehr als was wir aus Inschriften und Münzen kennen, wie auch ähnliche Beispiele anderweitig hinlänglich bekannt sind: man vergleiche nur z. B. den Titel der Kaiser von Oesterreich oder Russland auf ihren Münzen mit dem Titel, den sie in einer förmlichen Urkunde, einem Vertrage führen. Theilweise lässt sich der bekannte Titel aus den Münzen wiedererkennen, z. B. θεῖος ist bagi; βασιλεὺς βασιλέων ist Malkan Malka; ὃς ἐκ θεῶν χαρακτηρίζεται ist offenbar minotschetri men jezdan; — ἀγαθὸς kann ich nicht in Pehlevi-Denkmälern nachweisen, es wäre denn, dass man in den Inschriften von Kirnankhaban ﺣﻠ für das entsprechende ἀγαθὸς halten wollte; — ἀρχαῖος denke ich an einer andern Stelle der gegenwärtigen Arbeit nachzuweisen; εὐτυχὴς, εὐσεβὴς sind wohl nur Nachahmungen des römischen Imperatorentitels Pius Felix; indessen könnte εὐσεβὴς auch die Uebersetzung von Mazdaiasn seyn; — εἰρηνοπάτριος ist vielleicht die Uebersetzung des Namens Ramaschtras, welchen bekanntlich Jezdegird II. führte; eben so möchte ἀγαθοποιὸς eine Uebersetzung von niku seyn, welches auf Münzen von Jezdegird III. vorkommt. Den γίγας γιγάντων aber vermag ich nicht zu erklären; ist es vielleicht der Kadi des Jezdegird III. d. Piruz?

Somit hätten wir hier eine Anzahl Uebersetzungen des Königstitels in chaldäischer, armenischer, griechischer und lateinischer Sprache, sämmtlich von Zeitgenossen angefertigt, welche alle den von ihnen berichteten Ereignissen nicht nur nahe standen, sondern selbst darin verflochten waren, und zum Theil officielle Uebersetzungen. Ich denke, dies wird genügen, um die gewöhnliche Uebersetzung König der Könige gegen anderweitige auf der Studierstube ausgeheckte Grillen zu schützen. Es scheint also fast lächerlich, zum Ueberfluss noch auf Spiegel's Grammatik der Huzvareschsprache S. 64 (§. 46) und S. 171 zu verweisen; eben so kann jeder, der es nicht weiss, sich aus dem erwähnten Buche S. 85 (§. 78) unterrichten, wie „unser König" im Pehlevi auszudrücken wäre.

Gehen wir etwas weiter zurück, so erfahren wir, dass die Achämeniden diesen Titel gar nicht einmal erfunden haben, sondern nur copirten; so z. B. nannten sich die Könige von Babylon „König der Könige“, wie wir in Ezechiel XXVI, 7 lesen, wo es heisst: נבוכדראצר מלך מלכים „Nebukadrazar, König der Könige“, und die Herren Schlottmann, Wex und Blau werden doch gewiss nicht behaupten wollen, dass dies „Nebakudrazar unser König der König“ zu übersetzen sey. Und wenn irgend etwas in den Keilinschriften von Van und Ninive mit voller Sicherheit ermittelt ist, so ist es der Königstitel, welcher dort ebenfalls „König der Könige“ lautet. Die Bedeutung dieses Titels ergiebt sich aus der so eben angeführten Stelle des Ammianus Marcellinus „rex regibus imperans“ und über das staatsrechtliche Verhältniss der Monarchen von Assyrien, Babylon und Persien zu den von ihnen beherrschten Königen und über die mannichfaltigen Modificationen dieses Verhältnisses vergleiche man M. Niebuhr's Geschichte Assur's und Babel's seit Phul S. 18 ff. Auch in Europa gab es analoge Verhältnisse, z. B. des deutschen Kaisers zu den einzelnen Souveränen Deutschlands, Napoleon's I. zu den Fürsten des Rheinbundes, und noch jetzt in dem Verhältnisse des osmanischen Sultans zu den Fürsten von Serbien, von der Walachei und Moldau u. s. w. Was speciell die Sassaniden betrifft, so ergab sich ihre Berechtigung zu diesem Titel aus dem Lehens- und Abhängigkeitsverhältnisse, in welchem die Könige von Armenien, Georgien, Hira, Baktrien u. s. w. zu ihnen standen.

Was die anderweitigen Ausstellungen betrifft, werde ich an gelegentlicher Stelle berühren; nur in Betreff von zwei Münzen muss ich hier einiges bemerken, weil später nicht weiter davon die Rede seyn wird.

In Bd. VIII dieser Ztschr. S. 110 beschrieb ich sub No. 450 eine Münze von Hormuzd IV., welche in Betreff ihrer Legenden ungemein räthselhaft erschien; die lange Bemerkung, welche ich damals hinzufügte, beweist hinlänglich, dass ich mir vollkommen bewusst war, welche Abweichnungen von dem gewöhnlichen Typus diese Münze darbot, und dass ich sie zweimal untersuchte, ehe ich sie aus der Hand legte. Nichtsdestoweniger verlangt Hr. Bartholomaei, dass Hr. Alishan, der Besitzer dieser Münze, sie zum zweiten Mal producire. Es scheint mir auf den ersten Blick einleuchtend, dass ich doch wohl meine Gründe gehabt haben muss, wenn ich das Prägejahr 13 las, obgleich Hormuzd IV. nur 12 Jahre regierte; eben so musste mir das Münzzeichen ꙮ auffallen, welches doch erst seit Chusrav II. auf den Münzen erscheint; endlich der Prägeort, der mir seitdem nur noch ein oder zweimal vorgekommen ist. Zur Erklärung aller dieser Räthsel wusste ich nichts anderes beizubringen, als den Zustand gränzenloser Verwirrung, in welchem sich damals Persien befand; Hormuzd IV. war ermordet; ein Usurpator Bahram VI. Tschopin hatte sich des Throns bemächtigt;

Chusrav Parviz, der Sohn Hormuzd's, befand sich auf römischem Gebiete und wurde später von dem Kaiser Mauricius mit Waffengewalt nach Persien zurückgeführt und auf den Thron gesetzt. Alle diese Ereignisse drängten sich in dem Zeitraum eines Jahres (590—591) zusammen, aber die Chronologie und Geschichte dieser Zeit liegt noch sehr im Argen; den von Hrn. Dorn ausgesprochenen Wunsch, dass jemand eine Geschichte der Sassaniden schreiben möchte, habe ich längst erfüllt, und das Werk, eine Zusammenstellung aus allen mir zugänglichen morgenländischen und abendländischen Quellen und aus den Monumenten, liegt seit Jahren in meinem Pulte; aber welcher Verleger hat den Muth es zu drucken? Kurz, die fragliche Münze muss in dieser Epoche geprägt seyn. Um nun aber jeden Zweifel zu beseitigen, bat ich Hrn. Alishan mir die fragliche Münze wieder zu schicken. Nach einigen Tagen kam derselbe zu mir und erklärte, er könne sie nicht finden; zugleich brachte er mir alle seine Hormuzd-Münzen mit, und in der That war auch nicht eine einzige darunter, welche auch nur im entferntesten der von mir beschriebenen Münze glich; auch das Papier, in welches ich vorher bei meiner ersten Untersuchung die Münze gewickelt und auf welches ich die Beschreibung der Münze geschrieben hatte, fand sich nicht mehr vor: kurz, sie war verschwunden, er vermuthet, er habe sie aus Versehen verkauft oder gegen eine andere vertauscht, weil er von seinen Sassaniden nur die Doubletten verkauft. Es wird also wohl sein Bewenden dabei haben müssen, bis etwa ein Zufall sie wieder ans Licht bringt.

Ueber das so eben erwähnte Zeichen ꝺ bin ich schon seit Jahren mit Hrn. Dorn in Fehde; nach mancherlei Deutungsversuchen von beiden Seiten ist Hr. Dorn schliesslich dabei geblieben, es gedmin zu lesen, was auch paläographisch sich rechtfertigen lässt; nur die Auslegung machte ihm noch einige Zeit zu schaffen; zuerst sollte es „Licht" bedeuten, und in Verbindung mit dem Worte afzud übersetzte er es „lux augeatur". Ich erklärte ihm, dass diese Deutung meinem numismatischen Gefühle widerspreche; Hr. Dorn meinte, ich wäre ein Feind des Lichtes, also ein Obscurant; ich bin weit entfernt mich darüber zu entrüsten, weil ich darin nur einen naheliegenden Scherz sehe, und Hr. Dorn ist gewiss eben soweit davon entfernt mir im Ernst obscurantische Tendenzen zuzuschreiben; im Gegentheil, er scheint selbst das Unpassende seiner Erklärung eingesehen zu haben, indem er in neuerer Zeit nicht mehr lux, sondern maiestas übersetzt; aber gedmin (vom semitischen גַּד ܓܕܐ جَدّ) bedeutet weder lux noch majestas, sondern fortuna; überdies kann man wohl sagen lux augeatur und fortuna augeatur, aber nicht maiestas augeatur, denn maiestas ist eine absolute Grösse, welche weder vermehrt noch vermindert werden kann. Hr. Dorn fühlte dies ebenfalls und übersetzt also jetzt maiestate auctus, während es vorher doch nicht luce auctus hiess. Aus allem diesen geht hervor

dass Hr. Dorn über die grammatische Geltung von afzud oder afzut eben so wenig im Reinen ist, wie ich, der ich es seiner Zeit ohne Umschweife eingestand, und dass er trotz des ihm aufgegangenen „Lichtes“ über die lexikalische Bedeutung von gedmin und über die grammatische Analyse von afzud noch eben so sehr im Dunkeln herumtappt wie andere Leute. Dies beweist auch sein Hinweis auf Codomannus. Wer ist Codomannus? Nur ein einziger Schriftsteller einer ziemlich späten Zeit, Justinus (X, 3) erzählt uns allerlei Unglaubliches von einem gewissen Codomannus, der sich schliesslich auf den persischen Thron schwang, von welchem ihn aber später Alexander wieder herabstürzte. Von dieser ganzen Geschichte weiss aber sonst kein Mensch etwas; Plutarch, Diodor, Arrian, Curtius, mit einem Worte sämmtliche Geschichtschreiber Alexander's des Grossen, wissen von keinem andern persischen Könige, den dieser bekriegte, als Darius III., Sohn des Arsames und Grossneffen des Artaxerxes II. Auf Justin's Autorität hin haben die neueren Geschichtschreiber daraus ein seltsames mixtum compositum gemacht, indem man fast in allen Werken dieser Art Darius Codomannus liest, zum Unterschiede von Darius I., dem Sohn des Hystaspes, und von Darius II. Nothus. Aber Darius Codomannus ist ein Unding, das man mit Recht aus der Geschichte verbannen sollte, und nun vollends soll dieser Darius seinen Beinamen oder nach Justinus seinen früheren Namen vom semitischen gad haben, als wäre er semitischer Herkunft! Das geht doch selbst über die Neuperser hinaus, welche Dara II. zu einem Sohn Darab's I. und Iskender zu einem Enkel Darab's I. machten, um die bittere Pille der Fremdherrschaft damit zu vergolden.

Ich habe schon vorhin erwähnt, dass ich der von Hrn. Dorn vorgeschlagenen Deutung der Legende auf der Münze No. 725 (S. 138 im Bd. VIII d. Ztschr.) meinen vollen Beifall schenke: „Irania augeatur vera (oder bona) fide.“ Als ich Behufs der Revision den Abdruck dieser Münze, den ich durch die Güte des Hrn. Bergmann in Wien erhalten hatte, wieder vornahm, fiel mein Blick auch zufällig auf das verhängnissvolle Zeichen neben dem Worte afzud und neben den Worten vor dem Bilde Chusrui Malkan Malka, und ich las, was ich längst hätte lesen sollen, da ich dasselbe seit mehr als 17 Jahren fast jeden Abend höre: Zaman afzut Chusrui Malkan Malka „Lange lebe Chosroes, der König der Könige“, oder wie es noch jetzt hier heisst: بيك ياشا پادشاه افنديمز. Auf dieser Münze ist nämlich, wenigstens auf dem Abdruck unter der Loupe das Zeichen so geschrieben: , das m genau so wie die beiden m in den Wörtern malkan malka, und dem d des gedmin entspricht auch nicht eine Spur in den Zügen. Auf den älteren Münzen von Chusrav II. ist das Zeichen auch meist eben so gebildet, während der obere Strich auf der rechten Seite des m erst in späterer Zeit stärker hervortritt. Spiegel hat freilich in seiner Grammatik der

Huzvaresch-Sprache S. 29 das Wort זמאנן für „Zeit“, indessen entspricht die Orthographie des Münzzeichens genau dem hebr. und chald. זמן (das syrische hat ܙܒܢ). Tempus augeatur ist nun ein sehr zweckmässiger Wunsch und ist noch heutzutage in ganz Europa üblich, es ist das allbekannte Vive le Roi!, welches nachweislich ungefähr so alt ist wie König Saul, dem man nach 1 Reg. X, 24 יחי המלך („Es lebe der König!“) zurief. Und damit erklärt sich der letzte Titel in dem von Menander Protiktor aufbewahrten Friedens-Traktat zwischen Chosroes I. und Justinian: ἀρχαῖος Χοσρόης, dessen Erklärung ich oben (S. 408) nachträglich zu bringen versprach. — Beiläufig bemerke ich, dass die Figur auf dem Rev. dieser Münze unzweifelhaft ein Frauenzimmer darstellt und zwar anscheinend hoch in den Dreissigen, welche in ihrer Jugend recht hübsch gewesen seyn kann.

Spiegel's Grammatik der Huzvaresch-Sprache veranlasst mich nur zu einigen wenig Bemerkungen. Er verbreitet sich S. 16 ff. ausführlich über die Bedeutung und Ableitung des Ausdrucks „Pehlevi-Sprache“, und kommt zu dem Schlusse, dass es die Sprache der vorislamitischen Zeit, speciell der Sassaniden sey, und so viel als پهلوانى „den Helden, den Pehlevanen angehörig“ bedeute; die Ableitung von پهلو in der Bedeutung von „Stadt“ verwirft er. Das Burhani Kati giebt dem Worte پهلو folgende Bedeutungen: I. pahlu ausgesprochen bedeutet es 1) Seite 2) Nutzen, II. pahlav ausgesprochen bedeutet es 1) Stadt, 2) die Provinz Ispahan, oder nach andern die 5 Städte (oder vielmehr Distrikte) Ispahan, Rei, Hamadan, Nehavend und Azerbaidschan, 3) ein Tapferer, ein Held, ein grosser Mann, 4) ein Gentleman اهل حال وصاحب كمال, 5) noch ein anderer Distrikt, von welchem die Pehlevisprache benannt ist. Der Lexicograph verweist dabei auf die Einleitung, wo er sagt, dass Pehle پهله die Provinzen Rei, Ispahan und Deinaver umfasst. Unter dem Worte pehlevi aber sagt der Verfasser, es bedeute 1) so viel als پهلوانى d. h. die dem Pehlevan, dem Helden eigenthümlichen Sitten, 2) städtisch und städtische Sprache. Letztere Bedeutung giebt er auch in der Einleitung, und das was ich im VIII. Bande d. Ztschr. S. 10 über die Pehlevisprache gesagt habe, ist aus den so eben in wörtlicher Uebersetzung citirten Stellen des Burhani Kati entnommen. Der Streit über die Bedeutung des Wortes „Pehlevi-Sprache“ ist also eigentlich müssig, denn über die Ableitung von dem Worte pahlav sind alle einig; und nimmt der eine das Wort pahlav in der Bedeutung „Stadt“, der andere in der Bedeutung „Held“, der dritte in der Bedeutung eines geographischen Distriktes u. s. w. Was nun die verschiedenen geographischen Bedeutungen des Wortes pahlav betrifft, so kommen sie mir alle ohne Ausnahme zum mindesten verdächtig vor, denn ich habe sie noch in keinem einzigen orientalischen Geographen oder Geschichtschreiber bestätigt gefunden;

eine einzige Lokalität kann ich nachweisen, aber in einer ganz
rn Gegend, nämlich das wohlbekannte Balch, bei den alten
graphen Bactra, lautet auf armenisch Pahl Պահլ oder Բահղ,
Form, welche deutlich den Uebergang von Bactra (in den Keil-
riften Bachtarisch) zu Balch zeigt. Sollte dies seine Richtig-
haben, so wäre Pehlevi = Neubaktrisch, und der für Zend seit
gel's Vorgange eingeführte Name Altbaktrisch hätte dadurch
Bestätigung gefunden. Jedenfalls scheint mir diese Erklärung
gemässer, als „Heldensprache", da meines Wissens die Leute,
ie man Helden nennt, so ziemlich dieselbe Sprache reden, wie
re Menschenkinder; anders wäre es, wenn man das Wort Peh-
n in seiner heutigen Bedeutung nähme; jetzt versteht man
ater Leute, welche aussergewöhnliche Körperleistungen für Geld
ı lassen, Ringer, Fechter, Luftspringer, u. s. w., welche gleich
Collegen in Europa vermöge ihrer vagabundirenden Lebensart
eine eigenthümliche Sprache angewöhnen; im Ernst aber wird
and diese Bedeutung dem Ausdrucke Pehlevi-Sprache beilegen.
kennen also ausser dem heutzutage in Iran geredeten Persisch
die Sprache der Keilinschriften, Zend (Altbaktrisch), Pehlevi,
varesch und Parssy, und wir sind auf dem besten Wege vor
r Distinctionen in die gränzenloseste Verwirrung hineinzuge-
en. In unsern Schulen lernen wir Griechisch und die Gram-
k giebt genügende Auskunft über die Eigenthümlichkeiten der
chiedenen griechischen Dialekte; der klare Geist des Hellenis-
hat die klassischen Philologen verhindert statt griechisch ihren
lern altionisch (Homer), neuionisch (Herodot), dorisch, äolisch,
ch, und was weiss ich sonst noch zu lehren, und der Neugrieche,
den Anregungen Fallmerayers, spricht nicht mehr romäkisch,
ern griechisch (hellenisch) und unterscheidet die altgriechische
che von der heutigen neugriechischen bloss durch das Wort
, um zu erkennen zu geben, dass er ein Nachkomme der alten
nen, und nicht der mittelalterlichen Romäer oder Slaven ist.
Deutsche unterscheidet altdeutsch und mitteldeutsch und neu-
ch, und es fällt ihm nicht ein die Sprache Otfrieds allemanisch,
ler lutherischen Bibelübersetzung meissnisch, und die lessingi-
Prosa lausitzisch zu nennen. Eben so dürfte es sich empfeh-
statt der Ausdrücke Zend, Altbaktrisch, Pehlevi, Huzvaresch und
cher durch Wohlklang und Deutlichkeit eben nicht sehr auf-
der Benennungen einfach altpersisch, mittelpersisch und neu-
sch anzuwenden.

Die von Spiegel S. 182 gegebene Erklärung des in meinen
ren Arbeiten und auch von Olshausen und Thomas vielbespro-
en Wortes für das arabische المومنين, nämlich ורוישניכאן hat
en ganzen Beifall; das Wort stammt vom Pehlevi varŏna, wie
gel bemerkt, welches „der Glaube" heisst, und wozu ich noch
ossetische Wort urnin (glauben) als weiteren Beleg anführe.

Zweite Abtheilung.

Münzen mit Pehlevi-Legenden.

Ardeschir I.

No. 1.

Ich komme auf die unter No. 1 u. 2. Bd. VIII und No. 1 Bd. XII der Ztschr. beschriebenen Münzen zurück, von denen mir seitdem noch 3 Exemplare zu Gesicht gekommen sind; die Bemerkungen des Hrn. Dorn veranlassten mich zugleich auch die schon früher beschriebenen Münzen zu revidiren; die Münze des Herrn Cayol (Bd. VIII. No. 1) war sehr schlecht erhalten, und die wenigen noch sichtbaren Züge konnte ich nur mit Hülfe der von Bartholomaei und Dorn beschriebenen Münze des Petersburger Cabinettes ergänzen. Im Bd. XII liess ich die Legenden der drei Münzen Subhi Bey's lithographiren, und bei wiederholter Revision muss ich die Nachbildung für vollkommen getreu erklären. Dass aber diese Legenden die Auslegung der Herren Dorn und Bartholomaei nicht sehr bestätigen, ist augenscheinlich; namentlich ist der Name Papek höchst problematisch; in den Legenden der 3 Münzen müsste er doch einmal mit Sicherheit zu erkennen seyn, und doch finden sich in ihnen statt der 6 p nur ein einziges, nämlich in der Legende der mittelsten (s. die Tafel zu Bd. XII, No. 10); auf der ersten Münze dagegen fehlt das eine p ganz und das andere ist genau ein m; auf der dritten Münze gleichen beide einem umgekehrten p, und ich halte mich nicht für berechtigt p und q, d und t für gleichbedeutende Buchstaben zu halten. In dem Namen Artachschetr gleicht das a genau dem sch, und das letzte r ist nirgends zu finden. Hr. Bartholomaei wirft mir vor, ich verwechsele beständig a und s und sch; Hr. Dorn sieht sich genöthigt, mit Hrn. v. Bartholomaei in der fraglichen Münze denselben Buchstaben einmal a und einmal sch zu lesen; in einem Prozess aber, den wir hier vor dem Publicum ausfechten, sollten doch von Rechtswegen die Waffen gleich seyn, und doch verbietet mir Hr. v. Bartholomaei den Gebrauch solcher Waffen, deren er und Hr. Dorn sich bedienen und deren Gebrauch auch meiner eigenen Ueberzeugung nach völlig berechtigt ist.

Später kamen mir noch 2 Münzen dieser Art zu Gesichte; ich will die Münze Cayol's mit 1 bezeichnen; die 3 Münzen Subhi Bey's mit 2, 3, 4; die beiden neuen, welche ich bei Hrn. Alishan sah bezeichne ich mit 5 und 6. Von diesen Münzen lese ich nun auf R. (d. h. auf der Seite, wo das Profilgesicht ist)

No. 1 undeutlich
2 Malka Mas mai
3 Malka Matschach pai
4 Malka Matsch pap (falls das Zeichen ɒ ein p ist)

5 Malka Mis tat (oder pap)
6 Malka Mis tat

Eben so lese ich auf A (mit dem vollen Gesicht):

No. 1 undeutlich
2 Malka Satachan
3 Malka Siatachan
4 Malka Siatracha
5 Malka bagi Atracha
6 Malka Atacha

Dass alles dieses mich nicht zu Papek und Artachschetr bekehren konnte, leuchtet ein, und ich würde noch jetzt in voller Ungewissheit herum tappen, wenn mir nicht in dem Augenblick, wo ich diese letzte Revision meiner gegenwärtigen Arbeit vornehme (Anfang 1863) noch ein siebentes Exemplar im Cabinet des Frhrn. v. Prokesch-Osten zu Gesicht gekommen wäre, welches allen meinen Zweifeln ein Ende machte. Diese Münze enthält auf A die Legende

מלכא בגי ארתחשהרי

Malka Bagi Artachschetri, wo nur der Schluss etwas undeutlich ist. Die Legende auf R. lautet

מ כא בגי פאפכי

Ma(l)ka Bagi Papeki; freilich nicht ganz deutlich; das p sieht ganz seltsam aus, und der Buchstabe vor dem Worte Bagi ist mir ganz undeutlich. Ich gebe also jetzt ohne Umschweife zu, dass die Münze Artachschetri (Ardeschir I.) angehört, und dass das Bild auf R. den Vater desselben Babek vorstellt. Wegen des umgekehrten p, statt, habe ich bereits in der ersten Abtheilung erwähnt, dass es gleichfalls in dem Namen Ispahan und Pasa so erscheint, dass also diese Form sowohl in der ältesten als in der spätesten Zeit der Pehlevi-Numismatik erscheint.

No. 2.

A. Aus der zweiten Epoche, wo der König mit der parthischen Mütze erscheint, jedoch mit der Varietät, dass zwischen dem Barte und der linken Schulter ein Stern sichtbar ist. Legende:

Mazdaiasn Bag Artachschetri Malkan Malka Iran.

R. Legende Arachschetr (statt Artachschetri) Nuvazi.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 3.

A. Parthisches Costüm. Legende: Mazdaiasn Bag Artachschetri Malka Iran.

R. Legende: (A)rtachschetri Nuvazi.

Æ. Grösse 2. Gewicht 69 Grammes. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 4.

A. Aehnlich der bei Longpérier Pl. II. No. 4 abgebildeten Münze, nämlich statt der parthischen Mütze oder der sassanidischen Kappe mit Diadem und kugelförmigem Bunde eine Art Mauerkrone, wie Schapur I., jedoch ohne den kugelförmigen Bund. Die Longpériersche Münze zeigt zwischen den Zacken der Krone zwei Halbmonde; dafür hat die von mir untersuchte Münze 5 Kugeln, welche in einem Halbkreise von der hintern Zacke an über die mittlere hinweg bis zur vordern Zacke reichen. Die Legende so wie der Revers ist ohne Abweichung.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 5.

A. Entsprechend der so eben beschriebenen Münze, jedoch trägt der König ein Diadem, worüber die Mittelzacke der Mauerkrone hervorragt, während die vordere und hintere Zacke fehlt; darüber 4 Kugeln im Halbkreise; das Haupthaar in zwei langen Flechten herabhängend. Legende:

Mazdaiasn Bag Artachschetri Malka Iran Minotschetri men Jezdan.

R. Artachschetri Nuvazi.

Æ. Grösse $2^1/_2$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Schapur I.

Abgesehen von der Grösse und dem Metall bieten die Münzen Schapur's I. eine Einförmigkeit dar, wie sie bei keinem andern sassanidischen Münzherrn vorkommt; es ist durchgängig derselbe Typus, dieselbe Legende, bald mehr, bald minder deutlich, immer aber sehr schön gearbeitet. Dennoch herrscht auch hier eine grosse Mannigfaltigkeit, und da ich eines Tages bei Subhi Bey eine neuerworbene Suite von 38 Münzen dieses Monarchen untersuchte, fand ich zu meiner nicht geringen Ueberraschung, dass auch nicht eine einzige Doublette darunter war. Ich notirte die verschiedenen Varietäten, und verglich sie mit andern mir zugänglichen Münzen, und obgleich ich gestehen muss, dass das Ergebniss dieser minutiösen Untersuchung nicht der Mühe werth ist, so will ich es hier mittheilen, in der Hoffnung, dass auf diese Weise doch einmal eine Handhabe, ein Anknüpfungspunkt gefunden werde, um darnach die Münzen Schapur's I. nach den verschiedenen Prägestätten und Regierungsjahren wenigstens annäherungsweise zu klassificiren.

1) A. Legende: Mazdaiasn Bag Schachpuchri Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdani. (Der Hormuzdverehrer, der göttliche Schapur, König der Könige von Iran, von himmlischem Geschlechte entsprossen.)

R. Legende, links Nuvazi (der Lobpreisende); rechts Schachpuchri. Die Flamme des Feueraltars besteht aus 7 einzelnen Strichen.

2) A. wie 1).
R. wie 1). Die Flamme 6 Striche, und links neben der Flamme ein Punkt.

3) A wie 1), nur ist der Name des Münzherrn [Pehlevi] Schachvuchvuchr geschrieben.
R. wie 1). Die Flamme 9 Striche.

4) A. wie 1), nur lautet das letzte Wort nicht Jezdani, sondern Jezdan.
R. wie 1). Die Flamme 6 Striche.

5) Vollständig wie 2), nur sieht man auf dem kugelförmigen Bunde auf dem Kopfe des Bildes (auf A) zweimal drei Punkte ⁙

6) A wie 1) mit folgenden Abweichungen: Jiran [Pehlevi] statt Iran; min [Pehlevi] statt mino, und zuletzt Jezdan statt Jezdani.
R. Legende links Nuvazi, rechts [Pehlevi] Vipuchri oder Zipuchri. Die Flamme 6 Striche.

7) A. wie 4), nur lautet der Name des Königs [Pehlevi] Schachvanuchri.
R. Legenden, links Nuvazi, rechts [Pehlevi] Schachpachur; die Flamme 8 Striche; links neben der Flamme das Zeichen ☋, rechts ☿

8) A. wie 4), nur ist der Name des Münzherrn nicht ganz deutlich.
R. Legende, rechts [Pehlevi], links [Pehlevi] also Schachnuva chapachri. Die Flamme 5 Striche.

9) A. wie 4) R. wie 1), nur 5 Striche in der Flamme.

10) A. wie 4).
R. Legenden, links [Pehlevi] Schachpach; rechts Nuvazi; die Flamme 6 Striche.

11) A. wie 1). Auf dem Bund ein Halbmond mit Stern ☪
R. Legenden, links [Pehlevi] Schachpachri; rechts [Pehlevi] Nuvahi; die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme ◡, rechts ☋

12) A. Legende [Pehlevi] (Mazdaiasn Schachvaruchrai Malkan Malk Iran).
R. Legenden links [Pehlevi] Schachpur; rechts [Pehlevi] was ich nicht zu lesen weiss; die Flamme 9 Striche; rechts neben der Flamme ein Halbmond ◡.

13) A. wie 1).
R. Legenden links: [Pehlevi], rechts [Pehlevi] was ich beides nicht zu deuten vermag; die Flamme 5 Striche.

14) A. eine ganz barbarische Legende.
R. Legenden, links [Pehlevi], rechts [Pehlevi] nuahi oder

navahi. Die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme 3 Punkte ∴

15) A. wie 1), der Name des Münzherrn aber [illegible] Schachpachrui.

R. Legenden undeutlich; die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme [illegible]

16) A. wie 15). Auf dem Bund ein Halbmond und 3 Punkte [illegible]

R. Legenden, links [illegible] Schachpachrui; rechts [illegible] vanuvazi. Die Flamme 7 Striche.

17) A. barbarische Legende.

R. Legenden, links: [illegible], rechts [illegible]; die Flamme 6 Striche.

18) A. Legende: Mazdaiasn Malkan Malka Iran Minotschetri min Jezd. (Ohne Bag und ohne Namen des Münzherrn; das letzte Wort abbrevirt.)

R. Legenden, links [illegible]; rechts von oben nach unten [illegible] Schachpachri. Die Flamme 6 Striche.

19) A. wie 1).

R. Legenden, links [illegible] Schachpuri; rechts [illegible] Schachpuri, beide von oben nach unten; die Flamme 8 Striche.

20) A. wie 1). Auf dem Bund ein Halbmond und ein Punkt [illegible]

R. Legenden, links Schachpachrui, rechts Nuvahi; die Flamme 7 Striche.

21) A. wie 1).

R. Legenden, links [illegible] Schachpachr; rechts [illegible] Schachpachr, beide von unten nach oben; die Flamme undeutlich.

22) A. wie 1).

R. Legenden, links Schachpach, rechts [illegible] was fast wie Jachakob aussieht. Die Flamme 7 Striche.

23) A. wie 1).

R. Legenden, links Schachpur, rechts [illegible] nuvahi; die Flamme 7 Striche.

24) A. wie 1). R. wie 20).

25) A. wie 1). Der Königsname lautet [illegible]

R. Legenden, links [illegible], rechts [illegible] nuvah; die Flamme 7 Striche.

26) A. wie 25).

R. Legenden, links [illegible] nuvazi, rechts [illegible] (eine sehr unbehülfliche Schreibart des Namens Schapur). Die Flamme 5 Striche.

27) A. wie 25) aber sehr schön gearbeitet.
R. Legenden, rechts [illegible], links [illegible] Die Flamme 7 Striche.

28) A. wie 1).
R. Legenden, links [illegible] Schachpuri, rechts ... [illegible]; die Flamme 5 Striche.

29) A. wie 1).
R. Legenden, links ... [illegible] Schachp..., rechts nuvazi, beide von oben nach unten; die Flamme 7 Striche.

30) A. wie 1), etwas undeutlich.
R. Legenden, links nuvazi, rechts Schachpachri; die Flamme 7 Striche.

31) A. wie 1) etwas undeutlich.
R. Legenden, links nuvazi, rechts puchri; die Flamme 4 Striche.

32) A wie 3), der Bund wie 11).
R. Legenden, links Schachpachrui, rechts nuvahi; die Flamme 7 Striche; rechts neben der Flamme ein schräger Mond mit einem Punkt [illegible]

33) A. wie 3).
R. Legenden, links Schachpuchri; rechts [illegible]; die Flamme 4 Striche.

34) A. Legende: M. Schachpuchri Malkan Malka Iran Mino Tschetri men Jezdan.
R. Legenden, links: Schachpachrui; rechts nuvazi; die Flamme 4 Striche.

35) A. wie 1).
R. Legenden, links Schachpu; rechts unleserlich; die Flamme 6 Striche.

36) A. wie 1).
R. Legenden, links Schachpahi [illegible]; rechts nuvahi; die Flamme 5 Striche.

37) A. barbarische und wahrscheinlich unvollständige Legende.
R. Legenden, links Schachpachrui, rechts nuvahi; die Flamme 6 Striche.

38) A. Das Haar am Hinterkopf nicht in Locken gekräuselt, sondern in 5 Flechten herabhängend; der Bart etwas anders ausgedrückt, nämlich zwar in Punkten, aber die Punkte zu schrägen Strichen vereinigt Es fehlt ferner die von dem Kopfputz herabhängende das Ohr bedeckende Klappe, und der auf die Brust herabhängende Juwel. Die Legende ist etwas undeutlich, aber vollständig wie 1).
R. Legenden, links Nuvazi, rechts Schachpuchri; die Flamme 6 Striche.

39) A. Legende: Masdaiasn Bag Schachp. Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdan. (Der Königsname nur halb geschrieben.)

R. Legenden, links: Nuvazi; rechts Schachpura. Die Flamme 5 Striche.

40) A. wie 4). R. wie 1). Die Flamme 4 Striche.

41) A. wie 1).

R. Legenden, links ...azi, rechts Schachpuchri; die Flamme 5 Striche; auf dem Altarschaft das Zeichen

42) A. wie 4). Auf dem Bund dreimal drei Punkte

R. Legenden, links Schachpuchri, rechts Nuvazi; die Flamme 5 Striche.

43) A. Legende: Mazdaiasn Bag Schachpuchri an Malka Iran Minotschetri men Jezdan. (Von dem Worte Malkan sind nur die beiden letzten Buchstaben vorhanden und war auch nie mehr vorhanden.) Auf dem Bund und vor der Krone ein Punkt

R. Unleserliche Legenden. Die Flamme 5 Striche.

44) A. Legende wie 4); der Königsname Schachpachri.

R. Legenden, links Schachpachrui; rechts Nuvahi; zwischen dem Altarschaft und der Figur zur Rechten ein Punkt; die Flamme 5 Striche.

45) A. wie 4), nur fehlen (von jeher) in dem Worte malka die beiden letzten Buchstaben ka.

R. Legenden, links Schachpuchri, rechts Nuvazi; die Flamme 8 Striche.

Als nennenswerthes Resultat ergiebt sich aus dieser Durchmusterung, dass auffallenderweise der Königsname sehr häufig verunstaltet ist, und dass auf der Rückseite fast ebenso oft Nuvahi wie Nuvazi steht, welche letztere Bemerkung übrigens dem Kenner arischer Sprachen keine Schwierigkeit bietet, wohl aber vielleicht ein Anhaltspunkt werden kann, um die Münzen aus den westlicheren Theilen der Monarchie von denen aus den östlicheren Theilen zu unterscheiden. Noch sind mir folgende Stücke vorgekommen.

No. 6.

Von der im Pariser Cabinet befindlichen Goldmünze erhielt ich einen Abdruck, nach welchem die bei Longpérier Pl. III No. 1 gegebene Abbildung richtig ist; nur lauten die Legenden auf R. links Nuvahi, rechts Schachpuchri.

No. 7.

R. Die Legenden sind nicht an den Seiten angebracht, sondern über dem Feueraltar, und lauten Das erste (rechts) soll wohl Schachpuchri heissen; das übrige ist mir undeutlich.

Æ. Cabinet des **Freiherrn** Prokesch **v. Osten.**

No. 8.

A. Legende [illegible] Mazdaiasn Bag Schapuchri Malkan Malk.

R. Legenden, neben der Flamme rechts [illegible] | Schap-
links [illegible] | uchri
zur Seite links [illegible] | Nuva-
rechts [illegible] | zi

Æ. Grösse 2. Gewicht 57 Gr. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 9.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Schachpuchri Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdan.

R. Legenden: links Nuvazi, rechts (Scha)chpu(chri)

Æ. Grösse $2^1/_2$. Gewicht 61 Gr. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 10.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Schachpuchri Malkan Malka Iran.

R. Legenden abgeschliffen.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 11.

A. Legende: Mazdaiasn ... Schachpuchri ... malka Iran Minotschetri.

R. Legenden: links Nuvazi, rechts Schachpuchri.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Hormuzd I.

Im Bd. VIII der Ztschr. S. 37 habe ich sub No. 26 eine Münze beschrieben, welche seitdem allerlei Anfechtungen ausgesetzt ist; das vierte Wort der Legende las ich Bag (eben so auf dem Revers) während in der That [illegible] vorhanden ist; es folgt dann noch [illegible] welches ich ruschan las; diese beiden Wörter übersetzte ich „der Gott des Lichtes", welche Uebersetzung gewiss fehlerhaft ist. Thomas, welcher diese Münze Hormuzd II. zuschreibt (was er selbst verantworten mag), liest die fraglichen Worte כׄבא כושאן und übersetzt sie „lion-killing". Scott, ein Numismatiker, also mit dem nüchternen und prosaischen Charakter des Geldes vollkommen vertraut, konnte sich in diese Deutung nicht hinein finden, genehmigte zwar von Rechtswegen den von mir übersehenen ersten Buchstaben, indem er ihn, wie Thomas, l las, übersetzte aber: „dem Gotte des Lichtes", was jedoch nicht zulässig ist. In der Gesammtausgabe von J. Prinsep's Werken Vol. II p. 165 erklärt Thomas, dass er bei seiner Auslegung beharre, und dass er die geringfügigen Schwierigkeiten wegen der Zusammensetzung eines aramäischen Wortes mit einem persischen und wegen der ungrammatischen Form des Particips nicht in Betracht ziehe. Hr. Dorn findet in den „Neuen Ansichten etc." S. 430 diese Erklärung ganz wahrscheinlich.

Zur Rechtfertigung dieser Erklärung wird aber nicht das geringste beigebracht, und doch ist sie nicht so sehr über allen Zweifel erhaben, dass sie nicht einer wenn auch noch so geringen Rechtfertigung bedürfte. Die gegen mich geschriebenen Artikel und Broschüren kann ich zu Dutzenden aufzählen und über ein einziges Wort, das verhängnissvolle Münzzeichen auf den Münzen von Chusrav II. ist sogar eine eigene Broschüre gegen mich geschrieben; es hätte sich also immerhin der Mühe verlohnt, auch dem Löwentödter ein Paar Worte zu seiner Legitimation mitzugeben. Da das aber nicht geschehen ist, so muss ich wohl die Arbeit übernehmen.

Dass die Erklärung nicht so ganz frei von Anfechtung ist, scheinen Thomas und Dorn selbst gefühlt zu haben. Thomas beschreibt die Münze dreimal: 1) in dem Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Vol. XIII Part 2 (1852) p. 379; hier liest er la Bákúshán ohne eine Uebersetzung zu versuchen; 2) im Numismatic Chronicle, Vol. XV, aber ebenfalls ohne Uebersetzung zu geben; 3) in den Essays on Indian Antiquities &c. of the late James Prinsep, edited by E. Thomas, Vol. II p. 15[illegible]: hier erklärt er mit allen möglichen Vorbehalten wie folgt: „The לבאכושאן — the only doubtful portion of the whole — I understand to mean „lion killing". Der Löwentödter tritt also zuerst leise und vorsichtig auf wie ein Seiltänzer. Hr. Dorn aber schreibt (l. c.): „Da das Wort לבא Löwe unmittelbar über dem am Helm befindlichen Löwenkopf steht, so wird seine Erklärung um so wahrscheinlicher."

Beide Numismatiker bedienen sich sonst bei ihren Transscriptionen von Pehleviwörtern des arabischen Alphabetes; diesmal aber ausnahmsweise des hebräischen, und zwar in allen vier angeführten Stellen. Warum? Wahrscheinlich weil לבאכישאן die Sache weniger auffällig macht; aber versuchen wir es einmal mit dem arabischen Alphabete: لبا کوشا(ن): wer hat da noch den Muth an „lion-killing" „Löwentödter" zu denken? لبا heisst so wenig „Löwe", wie کوشا(ن) oder کشا(ن) „tödtend". Zwar sagt Thomas, לבא sei ein aramäisches Wort, und das ist es auch in der That, aber es bedeutet nicht „Löwe" „lion", sondern „Herz" „heart", und auch in keiner andern semitischen Sprache bedeutet es „Löwe". Allerdings giebt es im Hebräischen ein Wort לביא und im Arabischen لبوة, welches „Löwin" bedeutet, aber seit wenn hat denn das Pehlevi hebräische und arabische Wörter aufgenommen? So viel ich weiss, nimmt es nur aramäische Wörter auf. Und nun کوشا(ن)? Hat man denn das Recht so ganz nach Belieben und Gutdünken unerhörte Participien zu bilden und der persischen Sprache aufzuzwingen? Und ist man verpflichtet solche unbedenklich und blindlings anzunehmen? Am besten wäre es gewesen den Löwentödter ohne Sang und Klang zu beseitigen; aber das ist nicht meine Sache; da er gegen mich aufgehetzt worden ist, so musste ich mich seiner er-

wehren. Ich habe ihm nun seine hebräische Nebelkappe abgezogen und bewiesen, dass er mit Löwen nichts gemein hat, und dass er auch kein Würger ist.

Da nun das, was gegen meine erste und, wie ich selbst ohne Rückhalt eingestehe, unstatthafte Erklärung der fraglichen Gruppe aufgestellt ist, augenscheinlich um nichts besser ist, so will ich versuchen eine passendere Erklärung aufzufinden. Das erste Wort, um welches es sich hier handelt, besteht aus 3 Buchstaben, welche man lba (לבא, der angebliche Leu) las; ich acceptire diese 3 Buchstaben, lese aber nicht lba (לבא), sondern rba (רבא), wozu ich unzweifelhaft berechtigt bin, wir hätten also רבא oder ربا, und das heisst sowohl im Aramäischen, wie jeder Kenner weiss, als auch im Pehlevi, wie das Burhani Kati bezeugt, „gross" oder „sehr". Das zweite Wort lese ich wie früher רושאן روشان, nur übersetze ich es nicht „Licht", sondern „leuchtend", „glänzend". Ich denke, diese Erklärung dürfte sich als sehr einfach und natürlich empfehlen und ist jedenfalls viel angemessener als der Löwentödter.

No. 12.

A. Profil des Königs und Kopfputz, ähnlich der in dieser Zeitschr. Bd. VIII sub No. 27 beschriebenen und Tafel X No. 11 abgebildeten Münze; vor dem Gesichte das Zeichen ⚲

Auf R. sieht man den Feueraltar, jedoch ist nur wenig zu erkennen.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram I.

No. 13.

A. ähnlich dem Typus der auf Tafel X No. 2 im Bd. VIII und bei Longpérier Pl. III No. 7 u. 8 abgebildeten Münzen, jedoch die 5 Zacken der Krone nicht wie Pferdeohren gestaltet, sondern wie folgt [Zeichen]. In der Legende fehlt vAniran, jedoch bin ich deshalb nicht ganz sicher, da die Buchstaben sehr undeutlich sind.

R. wie bei Longpérier Pl. III No. 7, jedoch hat auch die Figur rechts den kugelförmigen Bund auf dem Kopfe.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 14.

A. wie die vorhergehende Münze. Legende: Mazdaiasn bagi Varahran Malkan Malka.

R. Legenden undeutlich.

Æ. Grösse $2^1/_2$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram II.

No. 15.

Von der Goldmünze des Pariser Cabinets, welche Longpérier beschrieben und auf Pl. IV No. 3 hat abbilden lassen, erhielt ich einen Abdruck, auf dessen Vorderseite ich aber nur das Wort Mazdaiasn lesen konnte; alles Uebrige ist nur ein unentwirrbares Gemenge von Zügen. Dagegen liest man deutlich auf dem Revers Varahran Nuvazi.

No. 16.

Eine Münze, welche keinem der in Bd. VIII S. 40 u. 41 angegebnen vier Typen angehört, und daher einen eigenen Typus bildet. Das Bild des Königs ist wie üblich; ihm gegenüber, da wo sonst das Bild des Knaben zu seyn pflegt, ist das Bild der Königin mit dem Kopfputz, dessen Obertheil ein Pferdekopf ist. Legende:

M(azdaiasn) Bag Vahran Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdan

R. Links der König, rechts der Oberpriester, beide vom Altar abgewandt; zu beiden Seiten der Flamme einige undeutliche Züge . Neben der Flamme links Bag Vahran, rechts Bag Vahran, beidemal mit derselben auffallenden Orthographie des Königsnamens, wie auf A.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Ich möchte diese Münze als Repräsentanten des zweiten Typus ansehen, so dass das, was ich l. c. den zweiten Typus nannte, den dritten nennen würde, den dritten würde ich für den fünften und den vierten auch ferner für den vierten halten. Ich denke mir die Sache ungefähr wie folgt. Bahram II. nahm bei seiner Thronbesteigung den ersten Typus an, wo er allein erscheint. Darauf mochte irgend ein Fräulein Schirin sein Herz so sehr fesseln, dass er ihr Bildniss gegenüber dem seinigen auf den Münzen anbringen liess: zweiter Typus. Fräulein Schirin wurde zur Königin erhoben, sie ward Madame Bahram II. und erschien von nun an neben ihm zur Seite: dritter Typus. Der künftige Bahram III. wurde geboren, und so erschien fortan auch dieser auf den Münzen: vierter Typus. Madame Bahram II. starb, und der Kronprinz allein erschien nur noch, dem Bildniss des Vaters gegenüber: fünfter Typus.

Es sind mir von Hrn. Bartholomaei und Dorn einige Unrichtigkeiten in Betreff der Münzen dieses Monarchen nachgewiesen worden. Hr. Dorn schreibt (Neue Ansichten etc. S. 431):

„So hat auch Hr. Dr. M. (S. 41 No. 36) die von Hrn. v. Longpérier (S. 23 u. 25, No. 22 u. 25. Pl. IV, 3 u. 5) richtig erkannte Königin auf der Rückseite zum Oberpriester angewandt, was wiederum Hr. v. Bartholomaei zuerst entdeckt hat. Er schrieb mir darüber einmal: — — — Vous pouvez vous convaincre vous-même, en examinant le dessin de la médaille dans M. de Longp. citée par

M. M. et même l'empreinte du même type en argent produit dans l'ouvrage de M. M. Taf. VI Fig. 7 que ce n'est pas le Oberpriester mais bien la reine elle-même qui présente une couronne à la flamme du pyrée etc."

Hr. v. Bartholomaei hat sich nun einmal vorgesetzt mir überall Fehler nachzuweisen, und verfährt dabei nicht mit derjenigen Ruhe, welche ein solches Geschäft erfordert; der zuversichtliche Ton aber, in welchem er diese Entdeckung Hrn. Dorn berichtet, hat vielleicht diesen irre geführt, sonst hätte er doch wohl noch erst einmal nachgesehen; denn auffallend bleibt es doch immer, dass eine Figur, die schon Hr. Longpérier als eine weibliche erkannt hat, von mir für eine männliche erklärt wird, und dass keiner von den 600 Lesern der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft diesen Fehler entdeckt hat, sondern sie erst durch Hrn. v. Bartholomaei darauf aufmerksam gemacht wurden. Die Sache erklärt sich sehr einfach; ich habe die Longpérier'sche Münze gar nicht beschrieben, sondern die Münze des Hrn. Alishan, wie jedermann an der citirten Stelle S. 41 Z. 2 von unten lesen kann; die Münze Longpérier's erwähne ich nur ganz kurz. Mit solcher Hermeneutik kann man freilich leicht mir die kolossalsten Fehler nachweisen; ich bin aber gezwungen das Recht der Nothwehr zu ergreifen und gegen ein solches Verfahren alles Ernstes zu protestiren.

Nun kann ich zwar nicht in Abrede stellen, dass einzelne Münzen dieses Monarchen auf dem R. rechts das Bildniss der Königin darstellen, aber nur einzelne Münzen; bei weitem die Mehrzahl haben an der betreffenden Stelle eine männliche Figur; ich citire nur sogleich die aus Thomas entnommenen Abbildungen Taf. X, No. 8 u. 9 im Bd. VIII und bei Longpérier Pl. IV, No. 4.

No. 17.

Vierter Typus. A. Das Diadem, welches der Knabe überreicht, hat nicht die gewöhnliche Gestalt, sondern Die Legende fängt unter der Brust des Königs an Mazdaiasn Bag Va; hinter dem Knaben ist der Rand der Münze abgebrochen; bei der Mütze des Knaben fährt die Legende fort bis zum kugelförmigen Bunde: rahran Malka; ferner hinter dem Bund bis zur Flügelspitze am Diadem: n Mal; unter der Flügelspitze: ka A; der Rest unter dem Haupthaar iran.

R. Links der König, rechts die Königin, beide dem Altar zugewandt; die Königin hält in der Rechten ein Diadem in die Höhe, und ist bekleidet mit Corset, und morgenländischem Schalwer und Antare (Beinkleidern und Obergewand). Neben der Flamme links , rechts nichts. Legenden, links (Vara)chran, rechts athuri „das Feuer Bahram's".

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 18.

Vierter Typus. Ohne Legenden.

Æ. Grösse $3\frac{1}{2}$. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 19.

Vierter Typus. A. Der Kopfputz der Königin in Form eines Vogelkopfes endigend, welcher drei Weinbeeren im Schnabel hat wie auf den Münzen von Hormuzd II. Legende:

Mazdaiasn Bag Varachran Malkan Malka Iran ..... Minotsche.....

R. Der Schaft des Altars mit einem Band umschlungen, dessen Enden links und rechts in grossen Schleifen sichtbar sind. Statt der gewöhnlichen Personen links eine männliche Figur, dem Altar zugewandt, beide Hände erhoben, und rechts eine weibliche Figur in sitzender Stellung wie es scheint, und ebenfalls die Arme erhoben. Legende: Varahran Nu....

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 20.

Vierter Typus. Der Knabe ohne Hände. Legenden nicht vorhanden.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 21.

Vierter Typus. A. wie No. 36 Bd. VIII, S. 41 dieser Ztschr. Die Legende ist barbarisch und lautet: Mazdaias. Bag Ouchourumazdu Malku Arann va Malkun Anir... Muan.

R. Zwischen dem kugelförmigen Bund des Königs und der Flamme das Zeichen . Legenden, links , welches fast wie vist (20) aussieht, was aber nicht zulässig ist, da Bahram II. nur 17 Jahre regierte, es soll wohl rast heissen; rechts . was wohl als ein ungeschlachter Versuch anzusehen ist, nuvazi oder nuvahi zu schreiben.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Nersi.

No. 22.

A. Die Flechte, in welche sich das Haupthaar endigt, ist in einem Büschel. Legende:

Mazdaiasn Bag Nersechi a a n Mintschetr men ... zd ...

R. Legenden, links nuvazi, rechts Nersechi.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 23.

A. Das Haupthaar in zwei Flechten; die Zacken der Krone wie Eichenlaub gestaltet. Legende:

Mazdaiasn Bag Nersechi Malkan Minotschetri men Jezdan.

R. Legenden, links nuvazi, rechts Nersechi. Neben der Flamme links , rechts

Æ. Grösse $2^1/_2$. Gewicht 55 Grammes. Cabinet des Herrn S. Alishan.

No. 24.

A. wie die vorhergehende Münze; die Legende aber kurz und unleserlich.

R. wie die vorhergehende Münze, aber ohne Legenden.

Æ. Grösse $2^1/_2$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 25.

A. und R. ohne Legenden.

Æ. Grösse $2^1/_2$. Gewicht 61 Gr. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Hormuzd II.

No. 26.

A. Legende doppelt angeordnet; vor dem Gesichte von der Brust anfangend nach dem Bunde hinauf

und bei der Schulter anfangend nach dem Bunde hinauf

R. Legenden, rechts links

Mit allen vier Legenden weiss ich zur Zeit nichts anzufangen.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 27.

A. Legende ganz vollständig und deutlich: Mazdaiasn Bagi Ochramazdi Malkan Malka Iran v Aniran Minotschetri men Jez(dan).

R. Legenden, links nuvahi, rechts nuvazi.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 28.

A. Legende abermals doppelt, nämlich am Hinterkopf anfangend, und bis zur Schulter hinab

Mazdaiasn Bagi Ochramazdi

Eigentlich steht zwar Ochraazdi da, aber das Obertheil des Buchstaben m ist wohl bloss abgeschliffen; ferner vorn vom Bund anfangend und nach der Brust hinab

was wohl Malkan Malka Iran v Aniran heissen soll, obgleich keins von diesen vier Wörtern richtig geschrieben ist.

R. In der Flamme eine Kugel. Der König und der Oberpriester halten statt des Schwertes eine Stange in der Hand, welche oben und unten einen Knopf hat

Legenden, links nuvazi; rechts Ochraa...

unter dem Altar Bamam.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 29.

A. Der Kopfputz in Flügelgestalt, wie bei **Bahram II.** Legende von der Brust anfangend ... Varmazdi Mazdaiasn.

R. In der Flamme ein Kopf. Legenden nicht vorhanden: nur auf dem Altarschaft steht rasti.

Av. Im Kaiserl. Cabinet zu Paris.

Schapur II.

Von Schapur II. sind bekanntlich viele Münzen vorhanden, welche meistens von einer ganz barbarischen Arbeit zeugen und für die Numismatik Linguistik und Geschichte nur geringes Interesse haben. Die wenigen, welche mir in neuerer Zeit vorgekommen sind und welche einiges Interesse darbieten, sind folgende:

No. 30.

A. Sehr schönes Gepräge, die Legende vollkommen deutlich und gut erhalten: Mazdaiasn Bag Schachpuchri Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdan.

R. Feueraltar wie auf den Münzen Schapur's I., d. h. mit breitem Schaft, ohne Kopf in der Flamme. Legenden, links Schachpuchri, rechts Nuvazi. Links von der Flamme das Zeichen , rechts ☿

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 31.

A. Wiederum eine Münze von sehr schönem Gepräge. Legende

Mazdaiasn Bag Schachpuchri Jezda Malkan Malka Aria.

Bei der Schönheit und Deutlichkeit der Legende kann über dieselbe gar kein Zweifel sein, und wir lernen hier einen neuen Beinamen Schapur's II. kennen, nämlich Jezda „der Gott" oder „der Göttliche". Ferner ist die Form Aria statt Iran auffallend.

R. Ohne Kopf in der Flamme. Legende links Schach
rechts ... (puch)ri.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 32.

A. Noch eine Münze von sehr schöner Arbeit, der besseren Periode angehörig. Legende:

Mazdaiasn (Ba)g Schachmachri Malk Iran.

R. Feueraltar mit breitem Schaft, auf welchem das Zeicchen ; ohne Kopf in der Flamme.

Legenden, links hi
rechts hi } welches ich nicht erklären kann.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 33.

A. Legende: Schachpuchri Malkan Malka I.

R. Legenden unleserlich; ohne Kopf in der Flamme; der Altarschaft ist breit und auf demselben das Zeichen [Zeichen].

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 34.

Von den im K. Cabinet zu Paris befindlichen zwei Goldmünzen Schapur's II. erhielt ich Abdrücke; die eine ist schon von Longpérier beschrieben und Pl. VI No. 1 abgebildet. Von der Legende auf A konnte ich nur einzelne Buchstaben in dem Namen des Münzherrn erkennen, und vor demselben das Wort Bag. Auf R. ist die Inschrift in zwei Reihen und zwar umgekehrt, d. h. um sie zu lesen, muss man die Münze so halten, dass die Flammenspitze nach unten gekehrt ist; alsdann liest man links von der Flamme in der ersten Reihe Mazdaiasn, und in der zweiten, d. h. dem Rande zunächst befindlichen Reihe Mazdaia-Nuvazi, rechts aber ganz unleserliche Züge.

No. 35.

Auf der zweiten Münze konnte ich auf A. nichts von der Legende lesen; auf R. ist keine Legende.

No. 36.

A. Legende: Mazdaiasn Bagi Schachpuchri Malkan Malka Iran.

R. Wie auf den Münzen Ardeschir's I., ohne Figuren neben dem Feueraltar. Legende neben der Flamme, aber seltsam angeordnet, links [Pehlevi]; rechts in umgekehrten Buchstaben [Pehlevi] also Schachpuchri Nuva.

Æ. Cabinet des Hrn. Alishan.

No. 37.

A. Legende, vor dem Gesichte, von der Kronspitze anfangend: Schachpuchri.

R. Feueraltar, wie auf der vorigen Münze. Legenden, links, bei der Flamme anfangend Schachpuchri, rechts bei der Flamme anfangend athuri, „das Feuer Schapurs".

Æ. Grösse 3. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 38.

A. Gewöhnlicher Typus. Legende: ...... Malkan Malka I.

R. In der Flamme ein Kopf; Legenden undeutlich.

Æ. Grösse $2^3/_4$. Gewicht 65 Gr. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 39.

A. ohne Legende; vor dem Gesichte [Zeichen].

R. Legende nicht vorhanden; in der Flamme ein Kopf.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 40.

A. Sehr abgenutzte und ganz unleserliche Legende.

R. Ohne Legende; in der Flamme ein Kopf.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 41.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopf das Zeichen .

R. wie vorige Nummer.

Æ. Grösse $1^1/_2$. Gewicht 53 Gr. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 42.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopfe das Zeichen

R. Ohne Legende, und ohne Kopf in der Flamme.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 43.

A. Legende Schachpuchri. Unter der Legende das Zeichen

R. Ohne Legende; in der Flamme ein Kopf.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 44.

A. Undeutliche Legende.

R. Ohne Kopf in der Flamme; Legende nicht vorhanden.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Ardeschir II.

No. 45.

A. Legende: Artachschetri.

R. Ohne Legende; im übrigen wie die im Bd. XII S. 9 dieser Ztschr. sub No. 16 beschriebene Münze.

Av. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 46.

A. Legende von der Brust anfangend: Mazdaiasn Veh Artachschetri Malkan Malka „Der Hormuzdverehrer, der gute Ardeschir, König der Könige."

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 47.

A. Legende an der üblichen Stelle anfangend: Mazdaiasn Bag. . Malkan Malka I. Statt des Königsnamens steht diesmal was man allenfalls für Artach nehmen kann.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 48.

A. Legende von der Brust anfangend: Artachschetr Malkan Malka

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 49.

A. Legende von der Brust anfangend: Mazdaiasn Bag Artachschetr Malka.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 50.

A. Legende: Artachschetr (weiter nichts).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 51.

A. Ohne Legende; vor dem Kopfe das Zeichen

R. Ohne Legende, ohne Feuerwächter u. in der Flamme kein Kopf.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Schapur III.

No. 52.

A. enthält nur eine kleine Legende, in welcher man einzelne Buchstaben des Namens Schachpuchri erkennt.

R. Ohne Legenden; in der Flamme ein Kopf.

Av. K. Cabinet in Paris.

No. 53.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopf das Zeichen

R. In der Flamme ein Kopf. Legende nicht vorhanden.

Æ. Grösse $1^1/_2$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram IV.

No. 54.

A. Schlecht erhalten, so dass die Legende durchaus unleserlich; man erkennt jedoch den Namen Varahran.

R. Wie auf den Münzen Ardeschir's I., ohne König u. Oberpriester.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 55.

A. Legende: Varahran Malkan Mal—

R. Legende über der Flamme As(pahan).

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 56.

A. Sehr schönes Gepräge. Legende: Mazdaiasn Bag Varahran gi Malkan.

R. Legenden, links Varach(ran)

rechts Athu(ri)

auf dem Altarschaft: ... (ra)st.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 57.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Varahran Malkan Malk.

R. Links und rechts neben der Flamme eine wie folgt angeordnete Legende



und zwar das p wieder umgekehrt; soll das Schapur seyn?

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 58.

A. Legende: Mazdaiasn ... Varahran Malka. Auf dem ku förmigen Bunde drei Kugeln

R. Ohne Legenden.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 59.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Varahran Malkan Malka.

R. Legenden, rechts Varah }
rechts von der Flamme r } Varahran
links zur Seite an }
ausserdem links neben der Flamme ein undeutliches Zeichen, i wie eine 6.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 60.

A. Ohne Legenden; vor dem Kopfe das Zeichen

R. Ohne Legenden.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 61.

A. Ohne Legenden. Vor dem Kopfe das Zeichen

R. Ohne Legenden; in der Flamme ein Kopf.

Æ. Grösse $2^1/_4$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 62.

Eine Kupfermünze, auf welcher aber ausser dem allgemeii Typus nichts zu erkennen ist, im Cabinet Subhi Bey's.

Jezdegird II.

No. 63.

A. Legende:
Mazdaiasn (Ba)g Ramasch(tras) Jezdi(kerti)

R. Links neben der Flamme , rechts
Legenden, links Jezdikerti
rechts Kir(man)

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 64.

A. Legende
(Mazdaiasn Ba)g Ramaschtra(s)

R. Links und rechts neben der Flamme
Legenden, links Ra(maschtras).
rechts unleserlich.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 65.

A. Legende ganz vollständig
Mazdaiasn Bag Ramaschtras Jezdikerti Malkan Malka A

R. Legenden, links: Jezdikerti
rechts: Athur
auf dem Altarschaft rast
neben der Flamme Och(ramazdi).

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 66.

A. Legende wie in der vorigen Nummer, vollständig.
R. Legenden, links Jezdikerti
rechts Athuri.
Neben der Flamme links und rechts ein Halbmond

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 67.

A. Legende von dem Diadem anfangend, bis zur Brust hinab Jezdikerti Malka; dann weiter vom Haupthaar bis zum Diadem hinauf Ramaschtra(s), weiter nichts.

R. Links neben der Flamme , rechts
Legenden, rechts O
links ch(ramazdi)

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 68.

A. Legende, wie gewöhnlich am Hinterkopf anfangend und bis zur Krone hinauf:

Mazdaiasn Bag Ramasch(tras Je)zdikerti Malkan Malka Iran.
Dann vorn bei der Brust eine zweite Reihe anfangend, ebenfalls bis zur Krone: v Aniran Minotschetri men und endlich am Hinterkopf Je(zd)an.

R. Legenden, links Ramasch(tras)
rechts (Je)zdik(erti)

bei der Flamme also sch ta / a / n b

ataschban, welches man durch Feuerwächter übersetzen könnte. Es wäre jedoch auch möglich, dass diese Buchstaben die Namen Ramasch und Jezdik vervollständigen, indem man die 3 Buchstaben t r sch, und die Buchstaben links für rti nähme.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 69.

A. Legende, äusserste Reihe

Mazdaiasn Bag Ramaschtra(s) Jezdikerti Malkan Malka Ir

zweite Reihe, von der Brust bis zum Bund:
an v Aniran Minotschet.
weiter nichts, indem am Hinterkopf keine zweite Reihe vorhande
R. Legenden, links Ramasch(tras)
rechts Jezdik(erti)
neben der Flamme links , rechts atasch Feuer.
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 70.

A. Legende: Jezdikerti Malkan Malka A.
R. Legenden, links Jezdikerti
rechts unleserlich
neben der Flamme Radi
auf dem Altarschaft (ra)s(ti)

Ueber Radi (der Rath!) vgl. Dorn: Neue Ansichten etc. S. wo dieses Wort sehr glücklich erklärt ist.
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 71.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopfe das Zeichen
R. Ohne Legende.
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram V.

No. 72.

A. Legende: Varahran Malkan Malka Iran.
R. Legenden, rechts Varah(ran)
links (s. unter den Prägestätten No. 10 ı
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 73.

A. Legende sehr undeutlich.
R. Legenden links Varach(ran)
rechts Cho(rasan)
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 74.

A. Legende: Mazdaiasn . . . Vahran Malka.
R. Legenden, links Varah.
rechts undeutlich, wie es mir scheint, Vei ständigung des Namens Varahran.
links neben der Flamme Beh(men).
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 75.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Ramaschtr(as) Varahran Mall
R. Legenden, links Varach.
rechts Su(sa).
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Diese Münze, welche ich noch im jetzigen Augenblick unter Händen habe, macht allen Zweifeln und Vermuthungen (s. Bd. XII der Ztschr. S. 11, No. 27 und Dorn, Neue Ansichten etc. S. 433 ff.) ein Ende. Ihr Gepräge ist ungemein deutlich, und die Legende des Averses, am Hinterkopfe an der üblichen Stelle beginnend, gebe ich hiermit in getreuer Nachbildung wieder

[illegible]

Bahram V. führte also denselben Namen wie sein Vater Jezdegird II., und den sich auch Chusrav I. beilegte εἰρηνοπάτριος.

No. 76.

Noch eine andere Münze von Bahram V. ist mir vorgekommen, jedoch ohne etwas Besonderes darzubieten; sie giebt auf der Rückseite [illegible] Si d. i. Segestan als Prägeort an.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 77.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopfe das Zeichen [illegible]

R. Ohne Legende.

Æ. 2 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Jezdegird III.

No. 78.

A. Legende an der Brust anfangend ....[illegible]
Kadi Jezdikerti; der Rest scheint mir Malkan Malka zu seyn.

R. Legenden, links [illegible] Jezdikerti.
rechts [illegible] Cho(rasan).

Av. Grösse 6. Gewicht 4,165. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Ist meines Wissens die erste Goldmünze von Jezdegird III., welche zum Vorschein gekommen ist.

No. 79.

R. Legenden, links Jezdikerti.
rechts: nichts (und auch nie etwas gewesen).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 80.

R. Legenden, links Jezdik(erti),
rechts [illegible] Su(sa).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Chodad Varda, rect. Chokad Varda.

Im VIII. Bde dieser Ztschr. S. 71 u. 72 machte ich einige Münzen bekannt, welche einen Namen angeben, den man bisher vergebens in der Reihe der Sassanidenkönige suchte. Mir selbst waren damals nur 2 Exemplare zu Gesichte gekommen; ein drittes war Longpérier Pl. IX No. 5 abgebildet, der aber die Münze dem Könige Palasch (Vologeses) zuschrieb. Die üble Beschaffenheit der Legenden auf den beiden von mir untersuchten Exemplaren habe

ich l. c. beschrieben, und der Abdruck des einen Exemplars Taf. VIII No. 20 bestätigt hinlänglich das Gesagte. Im Bd. XII hatte ich nur noch ein einziges neues Exemplar hinzugefügt (No. 28). Der Name des Münzherrn war also noch zweifelhaft; denn die Longpérier'sche Münze konnte kein Zutrauen erwecken, wie jedermann sich überzeugen kann. Auf seiner Pl. IX No. 5 steht allerdings [Pehlevi], im Text aber [Pehlevi]. Chokad zu lesen war also für mich kein Grund vorhanden, denn das Wort خوك lag zu nahe. Seitdem aber habe ich einige sehr gut erhaltene Exemplare untersuchen können, und diese geben allerdings an der dritten Stelle ein k, also Chokad.

Was nun den zweiten Namen — Varda — betrifft, so habe ich ebenfalls einige Varianten angetroffen, unter andern eine Münze mit einem s oder sch am Schlusse; die Longpérier'sche Münze hat sogar Valachasch.

Endlich ist mir eine Münze (im Abdruck) zugekommen, wo der Name Chokad fehlt, und dafür Valakachasch steht.

Alles dieses bestätigt mich in der Vermuthung, dass sämmtliche Münzen dem Könige Palasch (Vologeses) angehören, zumal diejenigen Münzen, welche ich früher diesem letzteren zugeschrieben hatte (Bd. VIII, S. 75—77), dem Könige Dschamasp (Zam) angehören, wie ich mich später überzeugt habe.

Es fällt also Hormuzd III. gänzlich aus; wenigstens ist mir bis jetzt keine Münze vorgekommen, welche ich diesem Fürsten (falls ein solcher existirt hat) hätte zuschreiben können.

Herr Dorn (Neue Ansichten etc. p. 437. No. 5) wundert sich, wie das Wort خوند so lange verkannt werden konnte, nämlich vom Jahre 1840 an, wo Longpérier sein Werk veröffentlichte, bis zum 10/22. Sept. 1858, wo Hr. Dorn seine Neuen Ansichten vortrug, also 18 Jahre. Die Sache erklärt sich wieder sehr einfach: Longpérier ist durch seine eigene Copie der betreffenden Legende Ursache, dass man der Abbildung wenig Zutrauen schenken konnte; ich selbst hatte bis zum Jahre 1857 nur 3 schlechte Exemplare gesehen und bekannt gemacht; sonst aber ist, so viel ich weiss, von niemandem ein besseres Exemplar beschrieben; woher sollte also die richtige Erkenntniss kommen?

Piruz.

No. 81.

A. Ohne Flügel am Diadem.
R. Legende, links Pirudschi,
rechts [Pehlevi] Cho(rasan).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 82.

A. Mit Flügeln.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts [Pehlevi] Ut.
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 83.

A. mit Flügeln.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts Am(ol).
Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 84.

A. mit Flügeln.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts Ab(iverd).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 85.

A. ohne Flügel, R. aber ganz wie die vorige Nummer.
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 86.

A. mit Flügeln.
R. Legenden, links
rechts Ab(iverd).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 87.

A. Mit Flügeln.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts . Der erste Buchstabe ist ungewiss; es kann ein a oder ein s seyn; im ersteren Falle wäre es Athuri (das Feuer) oder die Abkürzung für Atropatene (Adherbaiğan), im letzteren Falle Stachr (Persepolis).
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 88.

A. Mit Flügeln.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts Beh(men).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 89.

A. Ohne Flügel.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts As(pahan),
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 90.

A. Ohne Flügel.
R. Legenden, links Pirudschi,
rechts Baba (Ktesiphon).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 91.

A. Mit Flügeln.
R. Legenden, links
rechts Cho(rasan).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 92.

A. Ohne Flügel.
R. Legenden, links
rechts Zu(zen) oder Go(ndischapur).
Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 93.

A. Ohne Flügel.
R. Legenden, links
rechts Rud(bar).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 94.

A. Mit Flügeln.
R. Legenden, links talat, 3.
rechts Rai.
Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

Dies wäre also die älteste Sassanidenmünze mit der Angabe des Regierungsjahres. Es scheint aber, dass Piruz diesen Gebrauch wieder aufgab, denn ein zweites Exemplar mit Angabe eines Regierungsjahres dieses Fürsten ist mir nicht vorgekommen.

Palasch.

Wie ich schon vorhin bemerkt habe, schreibe ich diesem Fürsten alle diejenigen Münzen zu, welche den Namen Chokad Varda (Valda) führen.

No. 95.

A. Legende: Chokad Varda.
R. Legenden, links Varda,
rechts Rud(bar).
Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 96.

A. Legende: Chokad Varda.
R. Legenden, links Vardasch.
rechts Ber(daa).
Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 97.

A. Legende: Chokad Varda.
R. Legenden, links Varda,
rechts Raj.
Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 98.

A. Legende: Chokad Varda.
R. Legenden, links Varda,
rechts Zad(rakarta).
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 99.

A. Legende: Valakachasch.
R. undeutliche Legenden.
Æ. Nach einem mir übersandten Abdruck.

Dschamasp.

Im VIII. Bd. dieser Ztschr. S. 77 beschrieb ich 3 Münzen, welche ich damals Palasch zuschrieb; von diesen 3 Münzen hatte ich nur eine selbst in Händen (No. 181) und diese hat keinen Namen; die bei Niebuhr abgebildete gab statt des Namens nur 6 Vertikalstriche, womit selbstverständlich nichts anzufangen war; die bei Longpérier abgebildete giebt unzweifelhaft a u m, was aber auch zu nichts führte. Im XII. Bde S. 12 u. 13 beschrieb ich 2 ähnliche Münzen aus dem Cabinet Subhi Bey's, welche beide Zam ergeben, und nunmehr zögerte ich keinen Augenblick sie alle 5 dem Könige Dschamasp (Arab. Dschamasb, Armen. Zamasp, Syr. Zamaschp, Griech. Zamaspes, Zames) zuzuschreiben.

Hr. v. Bartholomaei fertigt meinen Dschamasp kurzweg mit dem Worte fantaisies ab.

Hr. Dorn schreibt in der Broschüre über das Münzzeichen S. 295 eine Anmerkung von 30 Zeilen über diesen Gegenstand, und sagt, ich hätte den Namen aum, Dam oder Jam gelesen; ich las aum auf der Abbildung Longpérier's, dam oder jam ist mir nicht im Traum eingefallen. — Ferner bemerkt er auch, Hr. v. Bartholomaei lese den Namen جام oder زام; letzteres ist ja doch wohl nichts anderes als mein Zam; was aber جام Dscham betrifft, so bin ich nicht berufen dieses zu rechtfertigen; Hr. Dorn aber sagt: „Jetzt zweifele ich nicht mehr daran, dass überall wirklich nur گام gâm gelesen werden muss.“ Ich läugne nun keineswegs, dass auch Gâm gelesen werden kann, aber die bei den Armeniern, Syrern und Byzantinern vorkommenden Namen erlauben nur an Zâm zu denken. In den Nachträgen zu den neuen Ansichten etc. S. 462 liest Hr. Dorn Dschâm und von Gâm ist nicht mehr die Rede; aber auch Dschâm kann nicht gelesen werden, denn ist nicht . Den Namen lese ich Pirudschi (während die Neuperser پیروز und die Araber فیروز schreiben), denn hier steht dsch; dagegen lese ich Zâm, obgleich die Neuperser جاماسپ schreiben, denn ist z und nicht dsch.

Mir sind nur noch 3 Münzen von diesem Monarchen zu Gesicht gekommen, welche hoffentlich diesen Gegenstand noch weiter erläutern werden.

No. 100.

A. Vollkommen übereinstimmend mit der im Bd. VIII sub No. 182 beschriebenen Münze, welche Hr. v. Bartholomaei mit dem Namen fantaisie beehrt, obgleich der Abdruck auf Taf. VIII No. 23 jeden überzeugen muss, dass ich damals dem Künstler in Leipzig keine fantaisie, sondern eine reelle metallne Münze zum Abdruck eingeschickt habe. — Legende am Hinterkopf Zamasp!

R. Legenden, links aindi, eins.

rechts Veh (Behmen).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 101.

A. Wie die Münzen No. 179. 180 u. 181 in Bd. VIII d. h. mit der Figur des Kindes vor dem Bilde des Königs. Legende Zam.

R. Legenden, links tarein, 2.

rechts was ich nicht erklären kann. Soll es Baba sey?

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 102.

A. Wie die vorhergehende Münze. Legende am Hinterkopf Zam; ferner sieht man unter der Figur des Knaben ein p, welches wohl den Namen des Münzherrn ergänzt.

R. Legenden, links talat, 3.

rechts Da(rabgird).

Auf dem Feueraltar ist keine Flamme, sondern statt derselben eine Halbkugel und darüber ein Halbmond

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Kobad.

Hr. v. Bartholomaei hat die Entdeckung gemacht, dass die Münzen Kobad's aus dessen ersten Regierungsjahren noch nicht das Jahr ihrer Prägung anzeigten, sondern an dessen Stelle auf dem Revers den Namen Kobad wiederholten, wodurch es leicht wird die Münzen aus seiner ersten Periode, d. h. vor seiner Absetzung zu verificiren. Dieser Entdeckung zu Folge wäre es wünschenswerth so viel als möglich Exemplare von den Münzen Kobad's genau zu untersuchen, um die aus anderweitigen geschichtlichen Quellen nicht genau festzustellende Regierungszeit Dschamasp's zu ermitteln.

Ferner hat Herr v. Bartholomaei ermittelt, dass auch die Münzen Kobad's mit Jahreszahlen nicht immer denselben Typus

beibehielten, und dass sich auf diese Weise vier bis fünf Typen feststellen liessen:

1) aus der ersten Regierungsperiode bis zu seiner Absetzung;
2) aus der Periode von seiner Wiedereinsetzung bis zum Jahre 16;
3) von den Jahren 16 bis 32 (mit einer kleinen Unterabtheilung vom J. 20 an);
4) von 32 bis 41.

Namentlich hebt Hr. v. B. hervor, dass die Münzen bis zum J. 19 incl. nur einen Stern (am Hinterkopf) haben, vom J. 20 an aber zwei Sterne, einen vor und einen hinter dem Kopfe, und dass die Münzen vom J. 32 an (und nicht früher) eine doppelte Perleneinfassung auf R. haben.

Dabei legt Hr. v. B. mir eine Menge der gröbsten Versehen zur Last; namentlich

1) dass ich alle diese Unterschiede nicht beachtet hätte;
2) dass ich alle Daten verwechselt hätte, namentlich solche, wo 1, 3 und 6 vorkommen;
3) dass ich a, s, sch, t und d beständig mit einander verwechsele;
4) dass ich von Münzen zwischen den Jahren 19 und 30 nur 2 Stücke beschrieben habe (nämlich No. 190 u. 193, während No. 191 u. 192 ohne Datum sind);
5) dass ich den Namen Kobad auf dem R. der Münzen der ersten Periode nicht erkannt hätte.

Ich habe nun sämmtliche im Bd. VIII S. 78 ff. beschriebenen Münzen revidirt, eben so alle seitdem mir vorgekommenen (so weit natürlich sie mir noch zu Gebote standen) und ich bin dabei zu Resultaten gelangt, welche mit denen des Hrn. v. Bartholomaei nicht ganz genau übereinstimmen. Indem ich nun die Anklage sub 1) einräume, und wegen der Anklagen sub 2) und 3) auf die erste Abtheilung verweise, wo ich schon das Erforderliche erinnert habe, bemerke ich

ad 4) dass es nicht in meiner Gewalt steht à la Becker oder wie der berüchtigte Hamadaner Falschmünzer Münzen ad libitum zu produciren; den Vorwurf, dass ich Münzen aus einer gewissen Periode nicht gesehen habe, also auch nicht beschreiben konnte, will ich hier nicht weiter charakterisiren;

ad 5) hier will ich die angefochtenen Münzen einzeln durchnehmen.

No. 183 (diese und die folgenden Nummern beziehen sich auf Bd. VIII dieser Ztschr.). Die Münze ist längst veräussert, und ich weiss nicht mehr, in welchen Händen sie ist; einen Abdruck zu nehmen war nicht möglich, wie sich aus der Beschreibung der Münze ergiebt. In der Ungewissheit will ich also zugeben, dass Hr. B. in Betreff dieser Münze Recht und ich Unrecht habe.

No. 184. Nach Longpérier Pl. X No. 1. Die Rückseite enthält allerdings Kavad, aber die Abbildung enthält zwischen dem a und d noch einen Punkt und einen hinlänglich grossen Zwischen-

raum, um diesen Punkt für ein theilweise zerstörtes [illegible] zu halten. Wie der Revers meiner eigenen Münze beschaffen ist, habe ich unter derselben Nummer angezeigt.

No. 185. Die Rawlinson'sche Münze steht mir nicht mehr zu Gebote, aber in meinen Papieren habe ich die diesfallsigen Aufzeichnungen wiedergefunden; ich habe die Legende der Kehrseite wie folgt copirt:

links [illegible], rechts [illegible]

Es muss also sein Bewenden bei meiner Beschreibung haben.

No. 191 u. 192. Diese enthalten allerdings den Namen Kavad auf dem R. wie eine genaue Prüfung ergiebt; aber da die andern 3 (No. 183. 184. 185) mich noch nicht belehrt hatten, dass es derartige Münzen gebe, und da alle andern von mir untersuchten Kobadmünzen an derselben Stelle Zahlen haben, so hielt ich es für die Zahl 20, und dieses Versehen ist um so leichter, da der Name Kavat der Zahl vist ungemein ähnlich ist; jener ist [illegible], dieses ist [illegible]. Die Münze No. 191 hat [illegible], wo also die obere Hälfte des [illegible] abgeschliffen ist.

Ich komme jetzt zu den von Hrn. v. Bartholomaei aufgestellten Typen, bemerke aber, dass ich nicht 4 bis 5, sondern mindestens 11 Typen gefunden habe, und dass sich diese vielleicht noch vermehren liessen, wenn man alle Modificationen der Legende auf A. in Betracht ziehen wollte; das würde vielleicht gegen 40 Typen geben, also mindestens für jedes Regierungsjahr einen Typus. Die Legende ist nämlich entweder [illegible] oder [illegible] von unten auf oder Kavat af, oder Kavat afzu, oder Kavat afzuni; aber die meisten Münzen sind an dieser Stelle so undeutlich, dass man gar nicht unterscheiden kann, ob afzu oder afzuni da steht, und ich habe deshalb davon abstrahirt. Ferner sind gewisse Typen nur bestimmten Jahren eigenthümlich, andere aber machen ganz wunderliche Sprünge, und sind daher nicht geeignet zur genaueren Bestimmung der Prägezeiten. Ich habe folgende Typen gefunden:

1) A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor der Kronspitze ein Halbmond und darüber ein Stern; am Hinterkopf ein Stern; über der linken Schulter ein Halbmond. Legende, hinten Pirudsch, vorn Kavat. R. Einfache Perleneinfassung, Legenden links eine Zahl, rechts ein Prägeort; am Rande 4mal Halbmond und Stern.

Dieser Typus kommt in den Jahren 1 und 2 vor. Ich habe diese Münzen bisher dem Schiruie zugeschrieben (s. Bd. VIII S. 141 No. 788), an der erwähnten Stelle jedoch meine chronologischen Zweifel geäussert. Mir sind bisher nur Münzen aus dem Jahre 2 vorgekommen; Hr. Dorn aber hat eine vom Jahre 1 beschrieben (Forschungen in der Pehlewy-Münzkunde 1/13. April 1859). S. 622 u. S. 625 findet sich dessen wiederholte Versicherung, dass die

Jahreszahl .1 ist, obgleich Hr. v. Bartholomaei dieses bezweifelt. Eine ächte Münze von Schiruie werde ich später beschreiben; sie sieht ganz anders aus.

2) A. Am Rande fehlen die Halbmonde und Sterne; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner, aber an der Kronspitze ein Halbmond; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende [Pehlevi]. R. Ohne Halbmond und Stern am Rande; einfache Perleneinfassung; Legenden, links der Name Kobad, aber nicht mit d, sondern mit t geschrieben; rechts ein Prägeort.

Die Epoche dieser Münzen lässt sich einstweilen nicht bestimmen; sie muss zwischen den Jahren 2 und 12 liegen, zu denen ausserdem die 6 Jahre Dschamasp's gehören.

3) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende [Pehlevi] von unten hinauf. R. Einfacher Perlenkranz; Legenden, links eine Zahl, rechts ein Prägeort.

Nur im Jahre 15 mir vorgekommen.

4) A. und R. ganz wie auf dem vorhergehenden Typus: nur die Legende fängt oben an, und lautet Kavat af. oder Kavat afzu. oder Kavat afzuni.

In den Jahren 16, 17, 18, 20, 21, 33.

5) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. wie in den beiden vorhergehenden Typen.

Nur im Jahre 16 mir vorgekommen.

6) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone je ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. R. wie die vorigen drei Typen.

In den Jahren 14, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33.

7) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone je ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. wie die vorigen drei Typen.

In den Jahren 22, 26, 32.

8) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. Doppelte Perleneinfassung.

Im Jahre 35.

9) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. R. Doppelte Perleneinfassung.

In den Jahren 19, 20, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41. Die Münzen mit den Jahreszahlen 19, 20 und 32 habe ich mehr als einmal untersucht, und ich kann nichts daran ändern; es muss dabei sein Bewenden haben.

10) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf

ein Stern, vorn keiner; über jeder Schulter ein Halbmond. R. Doppelte Perleneinfassung.

Im Jahre 37.

11) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. Doppelte Perleneinfassung.

In den Jahren 34, 36, 41.

Schliesslich muss ich noch einige Versehen im XII. Bd. der Ztschr. verbessern.

Die dort sub 35 u. 36 beschriebenen Münzen sind nicht vom Jahre 11, sondern 16, wie ich mich später überzeugt habe; auch die Zahl der folgenden Münze (No. 37) ist nicht ganz deutlich, und scheint mir bei genauer Prüfung eher 30 als 13 zu seyn.

Statt nun, wie ich früher gethan habe, die neuuntersuchten Münzen einzeln zu beschreiben, beschränke ich mich diesmal auf die Beschreibung einiger wenigen Stücke, welche irgend eine besondere Eigenthümlichkeit haben, füge aber am Schlusse ein vollständiges Verzeichniss sämmtlicher mir bekannten Kobadmünzen hinzu. Eben so werde ich es bei Chusrav I., Hormuzd III. und Chusrav II. machen.

No. 103.

A. wie die im Bd. VIII, S. 141 sub 738 beschriebene und Taf. IX, No. 29 abgedruckte Münze. Legende Pirudsch Kavat.

R. Legenden, links [illegible] tarein, 2; rechts [illegible] Ut.

Æ. 4 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 104.

R. Legenden, links: tarein, 2; rechts Da(rabgird).

Æ. 2 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 105.

R. Legenden, links tarein, 2, rechts [illegible] Basa.

Æ. Im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 106.

(Abgebildet auf den Tafeln zu meiner Beschreibung der Gemmen mit Pehlevi-Legenden.)

A. Ueber dem Diadem vor der Krone ein Halbmond; am Hinterkopf ein Halbmond und ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; am Rande dreimal Halbmond und Stern. Legende von oben herab [illegible] Kava(d).

R. Ein nach rechts schauender Kopf mit parthischer Mütze, auf welcher eine Kugel ist.

Legenden, links ein Wort von 4 Buchstaben, die aber zum Theil stark abgeschliffen sind; mit Hülfe eines glühenden Eisens ergab sich folgendes: der erste Buchstabe ist m; der zweite ist [illegible]: zwischen dem ersten und zweiten Buchstaben scheint noch ein vertikaler Strich zu seyn; der dritte Buchstabe ist t, der vierte ein

Schluss-i, also das Ganze oder ; mitunter erschien mir der zweite Buchstabe gerade wie eine 2, ; es könnte also k, b oder p seyn.

Rechts vor dem Gesichte Schatrab. Dieses Wort ist offenbar das bekannte Satrapes (Statthalter) und das Wort links würde den Namen desselben angeben. Ich habe also gedacht, es wäre der Name Mebodes, da Prokop (de Bell. Pers. I, 11) wirklich einen Mebodes nennt, welcher von Kobad als Unterhändler des Friedens zwischen Persien und dem griechischen Reiche geschickt wurde; nach Prokop hatte er damals die Würde eines magister. Er stand beständig in grosser Gunst bei Kobad, und setzte dessen Testament auf (ibid. c. 21). Chusrav I. liess ihn hinrichten (c. 24). Dass ein Mann von so hervorragender Stellung Münzen mit seinem Bilde prägen liess, hat durchaus nichts Unwahrscheinliches.

Der äussere Rand des R. enthielt ebenfalls ringsum eine Legende, von welcher aber nur einzelne Bruchstücke zu erkennen sind; man sieht vollständig den Namen Kavat; vor demselben steht ein Wort, wovon man den Schluss erkennt ... ran, vermuthlich Iran, denn vor dem r erkennt man noch zwei Buchstaben, von denen der erste ein a ist; das n hat freilich eine sehr abweichende Gestalt.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 107.

A. Vor dem Kopfe das Zeichen
R. Sehr undeutlich.
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 108.

A. Vor dem Kopfe das Zeichen
R. Sehr undeutlich.
Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 109.

A. und R. ganz undeutliche Legenden.
Æ. Grösse 3. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 110.

A. Legende Kava(d).
R. Legenden, links Kavat.
rechts Stachr.
Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 111.

A. Undeutliche Legende.
R. Legende, links Kavat.
rechts Stachr.
Æ. Grösse $1^1/_2$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Verzeichniss der mir bekannt gewordenen Münzen Kobad's:

Ohne Angabe des Regierungsjahres:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 1:
aus der Prägestätte [Pehlevi] (Dorn, Forschungen etc. S. 622.)

Vom Jahre 2:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 12:
aus der Prägestätte [Pehlevi]

Vom Jahre 13:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 14:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 15:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 16:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 17:
aus der Prägestätte [Pehlevi]

Vom Jahre 18:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 19:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 20:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 21:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 22:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 23:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 24:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 25:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 26:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 30:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 31:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 32:
aus den Prägestätten [Pehlevi]

Vom Jahre 33:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

(In der ersten Abtheilung S. 403 war ich ungewiss, ob Herr Dorn das Wort [Pehlevi] durch Divan, oder ob er [Pehlevi] für „Pforte des Divans" erklärte. Später fand ich wirklich in dessen Nachträgen zu den neuen Ansichten S. 462 in der Note, dass er das Wort [Pehlevi] so liest. Ich denke, Hr. Dorn wird so billig seyn mir dasselbe Recht zu gestatten, was er für sich in Anspruch nimmt, nämlich den Buchstaben [Pehlevi] zuweilen als v zu lesen; dieses Wort hat den Buchstaben zweimal; das erste Mal lese ich ihn n und das zweite Mal v, und erkläre es durch Deinaver; Hr. Dorn liest ihn das erste Mal v und das zweite Mal n und erklärt es durch Divan, welche Erklärung aber aus andern Gründen nicht zulässig ist, wie ich an der betreffenden Stelle gezeigt habe.)

Vom Jahre 34:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 35:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 36:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 37:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 38:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 39:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 40:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Vom Jahre 41:
aus den Prägestätten [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi] [Pehlevi]

Chusrav I.

Den Namen dieses Münzherrn las ich auf den Münzen von jeher Chusrui, und zwar mit Angabe meiner Gründe; zur Anerkennung der Form Chusrub konnte ich mich nicht entschliessen, weil ich darin nur eine ganz junge Form der modernen Parsenschriften erkannte; eine ältere Autorität dafür habe ich nicht auffinden können. Hr. v. Bartholomaei will ebenfalls nichts von Chusrub wissen, stellt aber die Form Chusrud oder Chusravad auf, und darin hat er vollkommen Recht, dass diese Form sich auf den Münzen belegen lässt. Es giebt also zwei beglaubigte Formen, 1) Chusrui, beglaubigt durch die grosse Mehrzahl der Münzen, durch die Gemmen, und durch die Formen *Χοσρόης*, ܟܘܣܪܘ, Խոսրով 2) Chusrud oder Chusravad beglaubigt durch Münzen aus den er-

sten 7 Jahren, dann aus den Jahren 12, 13, 21, 32, 34 und 43 von Chusrav I.

Alles, was ich nun über diesen Gegenstand gelesen habe, macht auf mich den Eindruck, als wolle man der Thatsache gegenüber dennoch das ganz unbeglaubigte Chusrub festhalten; Hr. Dorn bemüht sich (Forschungen etc. S. 622) zu beweisen, dass Chusrub das richtige ist; Hr. Thomas kann sich nur mit Widerstreben entschliessen auf Sassanidenmünzen Chusrui anzuerkennen; Hr. Spiegel schreibt beständig חוסרוב (Gramm. der Huzvaresch-Sprache S. 177 2mal, S. 178) und erklärt endlich S. 183, da er von meinen angeführten fünf Gründen nur einen entkräften kann, also die andern vier als richtig anerkennen muss, Chusrui für eine Nebenform! Hätte eine Form Chusrub wirklich existirt, so lag es wenigstens den Armeniern nahe genug, in Betracht der Analogie mit ihrem Mesrop Մեսրովբ auch Խոսրովբ zu schreiben; die wahre Aussprache wird wohl Chosrov gewesen seyn, wie die armenische und syrische Form beweist; hier in der Türkei sagt man jetzt Hosrev.

Hr. v. Bartholomaei giebt nun folgende Formen an, von denen die beiden ersten wohl im Grunde nur graphische Varietäten der Form Chusrud sind:

1) [illegible] pers. اوسرودى ausschliesslich in den 3 ersten Jahren, und noch im 4ten und 5ten Jahre.

2) [illegible] pers. خوسرودى im 4ten und 5ten Jahre: später noch isolirt in den Jahren 12, 13, 21, 32 und 43.

3) [illegible] pers. اوسروى im 7ten Jahre.

4) [illegible] pers. خوسروى vom Jahre 6 an.

Auf der Münze des Herzogs v. Blacas vom Jahre 34 (Longpér. Pl. X, No. 4) steht [illegible] Chusrud, wie die Herren v. Bartholomaei und Dorn richtig bemerken; Hr. Longpérier selbst aber las Khousroui.

Eine Revision der älteren von mir beschriebenen Münzen, so weit sie mir noch zu Gebote standen, ergab nun folgendes Resultat:

1) von den im Bd. VIII beschriebenen Münzen führt bloss, wie eben bemerkt, die Münze des Herzogs v. Blacas den Namen Chusrud; alle übrigen haben Chusrudi.
2) von den in Bd. XII beschriebenen Münzen ergab die erste (No. 84) אוסרודי, wie oben Hr. v. Bartholomaei sub 1) anführt; die übrigen haben Chusrui.

Seitdem sind mir noch 4 Münzen dieser Art zu Gesicht gekommen, die ich hier beschreiben will.

No. 112.

A. [illegible] Usrudi, ohne afzut.

R. Legenden, links [illegible] aioki oder aivaki, eins,
rechts [illegible] Kir(man).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 113.

A. [Pehlevi] Usrudi, ohne afzut.

R. Legenden, links [Pehlevi] d. h. אחדי eins,
rechts [Pehlevi] Rud(bar).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Ajoki oder aivaki (denn da wir über die Aussprache dieses Wortes nichts Beglaubigtes wissen, so scheint mir der Streit darüber müssig) ist das persische يك, ahadi ist das semitische אחד.

No. 114.

A. [Pehlevi] Chusrud (mit afzut).

R. Legenden links [Pehlevi] jadsch vist, 21,
rechts [Pehlevi] As(pahan).

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 115.

A. [Pehlevi] Chusrud.

R. Legenden, links [Pehlevi] jadsch vist, 21,
rechts [Pehlevi] Kir(man).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Ferner No. 116.

A. [Pehlevi] Us.... der Rest undeutlich; ohne afzut.

R. Legenden, links [Pehlevi] tarein, 2,
rechts [Pehlevi] Ab(iverd).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 117.

A. [Pehlevi] Usrud (ohne afzu).

R. Legenden, links [Pehlevi] talat, 3,
rechts [Pehlevi] Mer(v).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Dagegen No. 118.

A. Legende von der Brust hinauf nach dem Kopf: [Pehlevi] Chusrui, und hinten afzu.

R. Legenden, links [Pehlevi] amsa (statt hamsa), 5,
rechts [Pehlevi] Da(rabgird).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Von den zahlreichen Münzen Chusrav's I., die mir sonst noch zu Gesicht gekommen sind, verdient nur folgende eine besondere Erwähnung.

No. 119.

R. Vom Jahre 44 aus der Prägestätte [Pehlevi] Nahrvan. Unter dem Altar, ausserhalb des Kreises, drei Punkte ∴ und über der Flamme ausserhalb des Kreises ein Punkt.

Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Von Chusrav I. sind mir bis jetzt folgende Münzen bek geworden:

Jahr		Prägestätten	
Jahr	1	Prägestätten	[Pehlevi]
„	2	„	[Pehlevi]
„	3	„	[Pehlevi]
„	4	„	[Pehlevi]
„	5	„	[Pehlevi]
„	6	„	[Pehlevi]
„	7	„	[Pehlevi]
„	8	„	[Pehlevi]
„	9	„	[Pehlevi]
„	10	„	[Pehlevi]
„	11	„	[Pehlevi]
„	12	„	[Pehlevi]
„	13	„	[Pehlevi]
„	14	„	[Pehlevi]
„	15	„	[Pehlevi]
„	16	„	[Pehlevi]
„	17	„	[Pehlevi]
„	18	„	[Pehlevi]
„	19	„	[Pehlevi]
„	20	„	[Pehlevi]
„	21	„	[Pehlevi]
„	22	„	[Pehlevi]
„	23	„	[Pehlevi]
„	24	„	[Pehlevi]
„	25	„	[Pehlevi]
„	26	„	[Pehlevi]
„	27	„	[Pehlevi]
„	28	„	[Pehlevi]
„	29	„	[Pehlevi]
„	30	„	[Pehlevi]
„	31	„	[Pehlevi]
„	32	„	[Pehlevi]
„	33	„	[Pehlevi]
„	34	„	[Pehlevi]

Jahr	35	Prägestätten	[Pahlavi]
„	36	„	[Pahlavi]
„	37	„	[Pahlavi]
„	38	„	[Pahlavi]
„	39	„	[Pahlavi]
„	40	„	[Pahlavi]
„	41	„	[Pahlavi]
„	42	„	[Pahlavi]
„	43	„	[Pahlavi]
„	44	„	[Pahlavi]
„	45	„	[Pahlavi]
„	46	„	[Pahlavi]
„	47	„	[Pahlavi]
„	48	„	[Pahlavi]

Hormuzd III.

Da ein Hormuzd zwischen Jezdegird III. und Piruz von den Griechen, Syrern und Armeniern gar nicht und nur von wenigen morgenländischen Historikern erwähnt wird, seine Münzen aber bis jetzt noch nicht zum Vorschein gekommen sind, so ist es wohl unnütz ihn weiter zu beachten, so dass ich Hormuzd IV. von jetzt an Hormuzd III. nenne.

No. 120.

R. Legenden, links [Pahlavi] aindi ains.
rechts [Pahlavi] Rud(bar).

AR. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 121.

R. Die Münze scheint überprägt zu seyn, denn die Zahl rechts ist [Pahlavi]; sie enthielt also früher die Zahl tomena, 8, und jetzt die Zahl tischa, 9; auch der Prägeort ist auffallend [Pahlavi] Racho(dsch) = Archosia.

AR. Cabinet Subhi Bey's.

No. 122.

Eine Münze vom J. 12 enthält den Prägeort, welcher gewöhnlich [Pahlavi] oder [Pahlavi] angezeigt wird, diesmal in der Form [Pahlavi].

No. 123.

Eine Münze vom J. 2 giebt den Prägeort, welcher gewöhnlich [Pahlavi] angedeutet wird, deutlich [Pahlavi].

No. 124.

Endlich eine Münze vom J. 3, wo der Prägeort [Pahlavi] diesmal ganz deutlich und unzweifelhaft [Pahlavi] geschrieben ist, was also dasjenige, was ich Bd. VIII, S. 20 sub No. 28 gesagt habe, vollständig bestätigt.

Von Hormuzd III. sind mir folgende Münzen bekannt geworden.

Jahr 1 Prägestätten [Pahlavi]

„ 2 „ [Pahlavi]

„ 3 „ [Pahlavi]

„ 4 „ [Pahlavi]

„ 5 „ [Pahlavi]

„ 6 „ [Pahlavi]

„ 7 „ [Pahlavi]

„ 8 „ [Pahlavi]

„ 9 „ [Pahlavi]

„ 10 „ [Pahlavi]

„ 11 „ [Pahlavi]

„ 12 „ [Pahlavi] (und [Pahlavi]) [Pahlavi]

„ 13 (?) „ [Pahlavi]

Bahram VI. Tschopin.

No. 125.

Hr. Dorn erwähnt in Nachträgen zu den neuen Forschungen etc. S. 469 einer Goldmünze von Bahram VI. mit der Zahl [Pahlavi] aindi, eins, und dem Prägeorte [Pahlavi] Iran, im Besitz des Herrn v. Bartholomaei.



No. 126.

R. Legende andi (später werden wir noch einmal diese Form treffen) eins; rechts Meibud.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Von Bahram VI. sind mir jetzt nur 4 Münzen bekannt, nämlich vom Jahre 1 Prägestätten und .

Chusrav II.

Im Bd. VIII dieser Ztschr. S. 111 hatte ich ungemein klar bewiesen, dass es keine Münzen aus dem ersten Regierungsjahre Chusrav's II. geben könne, und wirklich war mir auch bis dahin und auch später keine derartige Münze vorgekommen; auch ist es mir nicht bekannt geworden, dass andere dergleichen gesehen hätten. Nunmehr aber muss ich selbst bekennen, dass ich mein historisches und numismatisches Wissen unnütz angewendet habe, wie die folgenden drei Nummern beweisen.

No. 127.

A. Typus der Münzen Chusrav's II., aber ohne die Flügel am Bunde; auch fehlt das Münzzeichen . Legende Chusrui afzut.

R. Dreifacher Rand, wie üblich, aber ausserhalb desselben vier Halbmonde ohne Stern. Legenden, links aindi, eins, rechts Raj.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 128.

A. Der vollständige spätere Typus; die Schrift jedoch etwas roh; Legenden, links also zaman afzat (afzut); rechts Chusrui.

R. Ebenfalls der vollständige spätere Typus; Legenden, links was wohl ahat heissen soll, „eins", und rechts Segestan.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 129.

Noch eine Münze, der sub No. 127 beschriebenen völlig gleich, aus dem Prägeorte Zerendsch.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 130.

Eine Münze, vollständig wie die in Bd. XII S. 34 sub No. 200 beschriebene Münze, d. h. mit dem Namen Ochramazdi (Hormuzd), ebenfalls vom Jahre 2, aus Meibud.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 131.

Noch eine dieser Art, mit dem Prägeorte St(achr) = Persepolis.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 132.

A. wieder völlig wie die so eben sub No. 127 u. 129 beschriebenen Münzen.

R. eben so, wie No. 127 u. 129.

Legenden, links jadsch deh 11,

rechts Baba.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 133.

A. Gewöhnlicher Typus der Münzen Chusrav's II.; der Name des Münzherrn aber ist Ochram.

R. Legenden, links nudsch deh 19,

rechts Bag(istan).

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 134.

A. Legende rechts srui. Der Anfang des Namens Chu fehlt ganz entschieden und ist auch niemals da gewesen; das schliesst sich ganz scharf an den Rand an. Ohne Contremarke.

R. Legenden, links hascht vist, 28,

rechts Iran.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 135.

A. Legende rechts ganz barbarisch, so dass man fast versucht wäre Schahriar zu lesen. Das übrige ist correct; die Münzzeichen ganz deutlich zaman.

R. Legenden, links schasch si 36,

rechts Jezd.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Von Chusrav II. sind mir folgende Münzen bekannt:

Jahr 1 Prägestätten

„ 2 „

„ 3 „

„ 4 „

„ 5 „

„ 6 „

Jahr	7	Prägestätten	[Pehlevi]
"	8	"	[Pehlevi]
"	9	"	[Pehlevi]
"	10	"	[Pehlevi]
"	11	"	[Pehlevi] und mit der Contremarke [Pehlevi] aus den Prägestätten [Pehlevi]
"	12	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	13	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	14	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	15	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	16	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	17	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	18	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	19	"	[Pehlevi]
"	20	"	[Pehlevi]
"	21	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]
"	22	"	[Pehlevi]
"	23	"	[Pehlevi] und mit Contremarke [Pehlevi]

Jahr 24 Prägestätten [Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 25 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 26 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 27 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 28 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 29 „ [Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi] (u. [Pahlavi]
[Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 30 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 31 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]
„ 32 „ [Pahlavi]
[Pahlavi]
und mit Contremarke [Pahlavi]
[Pahlavi]

Jahr 33 Prägestätten [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

„ 34 „ [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

„ 35 „ [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

„ 36 „ [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

„ 37 „ [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

„ 38 „ [illegible]
und mit Contremarke [illegible]

Kobad II. Schiruje.

No. 136.

A. Vollständiger Typus der Münzen Chusravs II. d. h. doppelter Rand, Flügel am Bund und oben darauf, eben so [illegible] mit afzut u. s. w. Legende zur Rechten [illegible] Piruzi.

R. Wiederum der Typus von Chusrav II. mit dreifachem Rande u. s. w. Legenden, links [illegible]
rechts [illegible] Jezd.

Die Legende zur Linken könnte man vist, 20, lesen; aber Schiruje hat nach allen Zeugnissen nicht einmal ein volles Jahr regiert; man könnte es also Kavat lesen, aber der zweite Buchstabe ist kein v; es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen,

dass die beiden ersten Striche oben oder unten zu verbinden sind chat oder ahat, welches erstere dem syr. حد entspricht.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Ardeschir III.

Von Ardeschir III. sind mir neuerdings folgende 5 Münzen vorgekommen:

No. 137. R. links ajoki, eins, rechts Meibud
„ 138. R. „ ajoki, eins, „ Zadrakarta
„ 139. R. „ tarein, zwei „ Darabgird
„ 140. R. „ tarein, zwei „ Nahrwan
„ 141. R. „ tarein, zwei „ Zerendsch

sämmtlich Æ. in Subhi Bey's Cabinet.

Puran (Puranducht).

Pehlevi Buran.

Pers. بوراندخت,

Arabisch توراندخت (durch Verwechslung der Punkte entstanden), Schiller's Turandot.

Griech. *Βοράνη*.

No. 142.

(Abgebildet auf den Tafeln zu meiner Beschreibung der Gemmen mit Pehlevi-Legenden.)

A. Weiblicher Kopf mit Diadem und geflügelter Krone und Ohrringen, welche bis auf die Schulter herabhängen; das Haar mit Ringen durchsteckt; vor dem Kinn ein Halbmond. Doppelte Einfassung, und ausserhalb derselben 4mal Halbmond und Stern.

Legenden, links zaman afzut (tempus augeatur) lange lebe.
rechts Buran.

R. Genau wie auf den Münzen Chusrav's II.

Legenden, links andi eins.
rechts Kirman.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Jezdegird IV.

No. 143.

A. wie die auf Taf. IX. No. 32 im VIII. Bd. abgebildete Münze.

R. Legenden, links arba 4,
rechts Nehavend.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 144.

A. Ganz verschiedener Typus. Starker Bart; das Haupthaar nicht in Locken gekräuselt, sondern schlicht vom Nacken herunter-

hängend; Diadem und Krone wie sonst, aber ohne Flügel. Vor der Krone ein Halbmond mit Stern, hinter der Krone ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond, und unter dem Halbmond der rechten Schulter noch ein Halbmond mit Stern. Einfacher Rand und ausserhalb derselben viermal Halbmond und Stern.

Legenden, links afzut, und darunter zaman.

rechts Pirudschi Jezdikert.

R. Einfacher Rand und ausserhalb desselben nichts.

Legenden, links chomascha 5,

rechts Rudbar.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 145.

A. Vollständiger Typus der Münzen Chusrav's II. Legende Jezkert.

R. Typus der Münzen Chusrav's II.

Legenden, links was wohl 16 heissen soll,

rechts Chorasan.

Da in der angegebenen Zeit (647 n. Ch. G.) Chuzistan längst im Besitz der Araber war, während Jezdegird sich damals noch in Chorasan bis zum Jahre 651 hielt, so bestätigt sich dadurch das, was ich unter den Prägezeichen sub 3) gesagt habe.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten. Dies ist meines Wissens die letzte Münze der Sassaniden.

Zu den beiden Münzen, welche ich Bd. VIII, S. 189 sub No. 44 und Bd. XII, S. 48 sub No. 287 beschrieben habe, sind mir noch 3 Exemplare zu Gesichte gekommen; von diesen sind 2 völlig identisch, und gleichen der Münze in Bd. VIII, No. 44; die dritte ist etwas verschieden; alle 5 aber gehören offenbar demselben Monarchen an.

No. 146.

A. Die Beschreibung der Figur wie Bd. VIII, No. 44, jedoch liegt der kugelförmige Bund nicht in einem Halbmond, sondern in einem Perlenkranz. Die Legenden sind ungemein deutlich, und lauten

am Hinterkopf

vorn

R. Ebenfalls wie auf der Münze in Bd. VIII, No. 44. Neben dem Altarschaft links ist das Zeichen Auf dem Altarschaft sind die Buchstaben

Æ. 2 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 147.

A. wie die vorige Münze, aber die Legenden sehr undeutlich; am Hinterkopf bloss , vorn .

R. Neben der Flamme links ein Halbmond, rechts v̄. Auf dem Altarschaft undeutliche Schrift.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Die Vergleichung dieser beiden Münzen mit den beiden früher beschriebenen ergiebt folgendes.

1) Die Münzen sind gewiss nicht in dem unmittelbaren Gebiet der Sassaniden-Fürsten geprägt, sondern höchst wahrscheinlich in einer Vasallenprovinz, welche jedoch ebenfalls dem Feuer-Cultus ergeben war, also weder in Hira, noch in Georgien oder Armenien. Die ganze Arbeit scheint auf das östliche Iran hinzuweisen.

2) Der Name des Münzherrn scheint mir Asa oder Ascha zu seyn; der Schluss ist vielleicht Mazd. als Abkürzung für Mazdaiasn.

3) Die Buchstaben am Hinterkopf sind mir noch immer räthselhaft.

4) Das Wort auf dem Altarschaft ist Sa....

5) Die Epoche ihrer Prägung dürfte ungefähr das 5te Jahrhundert unserer Zeitrechnung seyn, ungefähr gleichzeitig mit Bahram V. oder Jezdegird III.

Chalifen-Münzen.

Ehe ich zur Beschreibung der Münzen übergehe, welche mir seitdem zu Gesichte gekommen sind, dürfte es hier am Platze seyn, einige Bemerkungen des Hrn. Thomas zu beleuchten. In seiner Gesammtausgabe der Werke J. Prinsep's sagt er Vol. I. p. 65 in der Note 2 wie folgt:

„The two coins marked [*] bear on their surfaces the written date schasch vist twenty six. This I have assumed to be an error, or an imperfect rendering of sixty six. (Journal of the Royal Asiatic Society, XI, 290). Dr. Mordtmann does not appear to accept my rectification, but prefers to retain the expressed numbers in all their original crudity (Zeitschrift, 1854 p. 154—157); and he further contributes a new example of a proximate date, twenty seven, which occurs on a coin of Obeidullah-i-Ziád, from the mint numbered 27 in his list (p. 19); and classed under 39 in my latest plate (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII pl. 1). I have been compelled to admit the apparent issue of posthumous coins in this series (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII, 408), but I am scarcely prepared for the appearance of medals foreshadowing not only the coming greatness, but even anticipating the very birth of those whose names they bear! Suffice it to say, that if the coin impressed with the designation of Selim-i-Ziád, associated with the number 26, is to be attributed in accordance with Hijra dates, it must have been struck some ten or eleven years before the ushering into existence of that individual! (Ockley, quoting M. S. Laud 161 A, p. 231, edition of 1718, A. H. 61 „he was then 24 years of age").



Hr. Thomas wirft mir also vor, dass ich seine Verbesserungen nicht annehme, dass ich noch ein drittes Beispiel dieser chronologischen Ungeheuerlichkeiten beibringe, und dass ich eine beispiellose Unkritik an den Tag lege, da das betreffende Individuum damals noch gar nicht geboren war.

Gegen diese dreifache Beschuldigung wiederhole ich bloss die Worte, welche ich an der gerügten Stelle (Bd. VIII, S. 154) geschrieben habe, und welche wie folgt lauten:

„Es ist schwer zu sagen, was diese drei Daten 26, 27 und 45 zu bedeuten haben. Thomas vermuthet in dem ersten Datum ein Versehen des Stempelschneiders, vist statt schast (60), was auch wohl das Wahrscheinlichste ist; aber wie erklärt sich dieses dreimalige Versehen, und zwar bei wenigstens zwei ganz verschiedenen Stempelschneidern?"

Diese wenigen Worte genügen um zu beweisen, dass die Vorwürfe des Hrn. Thomas gänzlich aus der Luft gegriffen und geradezu der Wahrheit entgegen sind. Hr. Thomas erklärt indessen irgendwo, dass er es in der Fähigkeit deutsche Bücher zu lesen nicht weit gebracht habe, und deshalb vermuthe ich, dass er diese Stelle gar nicht gelesen oder nicht verstanden habe. Die erste Regel aber, wenn man einen Autor angreifen will, ist doch, dass man ihn versteht, und da es in England Leute genug giebt, welche der deutschen Sprache mächtig sind, so hätte er sich doch leicht eine Uebersetzung der betreffenden Stelle verschaffen können. Hr. Thomas wird mir wiederholt als ein Muster von Umsicht und sorgfältiger Prüfung und Bedächtigkeit gerühmt; aber an dieser Stelle hat er eben keinen glänzenden Beweis von sorgfältiger Prüfung und Bedächtigkeit geliefert.

Ist indessen in diesem Falle Hr. Thomas durch seine Unkenntniss der deutschen Sprache einigermassen zu entschuldigen, so fällt dieser Grund bei dem folgenden ganz weg. Hr. Thomas hat in dem Journal of the R. Asiatic Society XII, 319 eine Münze beschrieben und ebendaselbst Pl. III fig. XXIII ihre Legende nachgebildet; er erklärt diese Legende durch المغيراى مسلمان und fügt in der Note hinzu: ورن = ۱۱ pro ال? Die Legende rechtfertigte diese Deutung sehr schlecht, wie schon Thomas selbst gefühlt hat, und ich setzte dafür, mich genau an die Legende haltend, Numaira i Mahalepan (Bd. VIII d. Ztschr. p. 170 sub No. 870). So weit das Thatsächliche, wobei ich nur noch bemerke, dass ich mir nicht die geringste Polemik gegen Thomas erlaubte, und mich begnügte seine Beschreibung und Abbildung zu citiren. Hr. Thomas reisst nun die Gelegenheit vom Zaun und sagt in seiner Ausgabe der Werke Prinsep's Vol. I p. 67: „So that, although Dr. Mordtmann counts his imperial Sassanians almost by thousands, he has not added a single Arab to my list, nor suggested any satisfactorily improved reading for either my accepted or conjectural transcriptions

of the names of the early warriors of Islám", und in der Note 1 p. 68 bezeichnet er meine Verbesserung als ganz willkürlich 1) weil ein Numair Sohn des Muhaleb in der Geschichte nicht bekannt ist; 2) weil der Name Muhaleb auf dessen eigenen Münzen Mahalep (mit Verdoppelung des zweiten Buchstaben) geschrieben wird; 3) weil Taberi einen Sohn des Muhaleb, Namens Mogaira kennt.

Diese Art und Weise gegen mich zu polemisiren ist in der litterarischen Welt wohl unerhört, und wenn ich sie charakterisiren wollte, müsste ich mich eines Ausdruckes bedienen, der in anständiger Gesellschaft ungebräuchlich ist, weshalb ich es lieber unterlasse. Aber ohne Erwiederung kann ich hier nicht vorübergehen. Also

1) Zu den Sassanidenmünzen Longpérier's habe ich Hormuzd I., Jezdegird I., Jezdegird II., Schiruje Kobad II., Puranducht und Jezdegird IV. hinzugefügt und somit die Liste der Sassaniden so ziemlich vervollständigt. Was würde man nun sagen, wenn ich den Herren de Sacy, Olshausen, Krafft, Longpérier, Dorn, Bartholomaei, Thomas u. s. w. vorwerfen wollte, sie hätten trotz ihrer mühsamen Arbeiten in den zahlreichen Sassanidenmünzen keinen einzigen Namen hinzugefügt oder die von mir angegebenen Königsnamen auf eine befriedigende Art verbessert? Man würde mich für wahnsinnig halten. Es steht doch weder in ihrer noch in meiner Macht mit unsern Frauen nach Belieben Sassanidenkönige zu erzeugen oder ihre Namen nach unserm Belieben zu verändern. Was aber die Münzen der arabischen Statthalter betrifft, so hat ihre Fabrication nur ungefähr 50—60 Jahre gedauert, und hat seit beinahe 1200 Jahren ganz aufgehört. Glaubt Hr. Thomas etwa, dass ich mich hätte an den Hamadaner Münzmeister wenden sollen, um mir einige Dutzend neuer arabischer Statthaltermünzen zu bestellen? So weit habe ich es, Gott sey Dank, noch nicht gebracht, und hoffe es auch für meine übrigen Lebenstage nicht so weit zu bringen.

2) Hr. Thomas wiederholt beständig in allen seinen Schriften, dass er sich streng an das hält, was die Münzen geben, ohne Rücksicht darauf, ob die vorhandenen Legenden einen geeigneten Sinn geben oder nicht; dieses Verfahren hat sicherlich seine ausserordentlichen Vortheile, und er wird deshalb auch wiederholt gerühmt. Indem ich nun in der betreffenden Stelle (Bd. VIII. S. 170) gerade dasselbe Verfahren einschlage, was geschieht? Hr. Thomas fährt wüthend über mich her, und sagt, diese Verbesserung sey durch nichts gerechtfertigt, — aber seine eigene Nachbildung der Legende giebt ja nichts anderes als Numaira i Mahalepan, während er El Mogaira i Musleman liest, und zwar ganz gegen seine eigenen Grundsätze.

3) Dass Taberi einen Nomair ibn Mahaleb nicht kennt, mag seine Richtigkeit haben. Hr. Thomas, der doch auch lange genug im Orient war, wird selbst recht gut wissen, wie schwer oder vielmehr wie unmöglich es ist etwas Zuverlässiges über alle im Harem sich ereignenden Geburten zu erfahren; Civilstandsregister, wie in

Europa, hat es im mohammedanischen Orient nie gegeben und sind auch noch jetzt eine Unmöglichkeit. — Aber kennt Taberi (das A und O des Hrn. Thomas für arabische Geschichte) zufällig seinen El Mogaira ibn Müslem? Sicherlich nicht; auch ist Taberi doch nicht der einzige Autor, aus welchem es erlaubt ist die Kenntniss der „early warriors of Islám" zu schöpfen.

4) Aber das Unerhörteste folgt noch. Hr. Thomas liest den Namen des Vaters Müslem, ich lese ihn Mahaleb, und er bestreitet letzteres; nichts destoweniger acceptirt er stillschweigend meinen Mahaleb, beseitigt gegen das Ende der Note in aller Stille seinen Müslem, gebärdet sich als hätte er den Mahaleb erfunden, als hätte er nie von einem Müslem gesprochen, und haut nun nach Kräften auf mich ein. Wie man im bürgerlichen Leben ein solches Verfahren ansieht und behandelt, weiss jeder; und im litterarischen Leben sollte es erlaubt seyn?

5) Hr. Thomas selbst rechtfertigt meine Deutung der betreffenden Münze in ihrem ganzen Umfange; denn a) die beiden ersten Zeichen des Namens ıı liest er selbst نوى; er gesteht also, dass jeder dieser beiden Buchstaben, die sich völlig gleichen, ein n oder u seyn kann; er nimmt den ersten für u und den zweiten für n, und ich bediene mich desselben Rechtes, nur in umgekehrter Ordnung; b) ich habe doch jedenfalls mehr Recht die Gruppe ىىر durch ai zu deuten, als Hr. Thomas durch غى; c) in der erwähnten gegen mich polemisirenden Note sagt er wörtlich: „it is easy to show that Arab names, in the imperfect expression of the originals through the medium of the limited and inappropriate Pehlví character, might be subjected to an almost endless variety of transformations." Das ist es ja eben, was ich in Anwendung bringe. Se. Exc. Mohalleb mochte als vielbeschäftigter General-Statthalter von Pars, Segistan und Chorasan nicht viel Zeit zu pehlevi-arabischen Studien haben und schrieb daher seinen Namen in Pehlevi موهالف; sein Herr Sohn, der vielleicht eine sorgfältige Erziehung genossen hatte, mochte gefunden haben, dass man مهلب im Pehlevi zweckmässiger مهلف als موهالف ausdrückt; vielleicht hatte auch damals schon der Name einen Anfang derjenigen Verkürzung erlitten, von welcher man sich jetzt täglich in den Strassen Konstantinopels überzeugen kann, wo ein ungeübtes Ohr Mallebi statt Mahallebi hört; d) endlich acceptirt Hr. Thomas selbst meinen Mahalep, thut aber als hätte er ihn gefunden.

6) Die Hartnäckigkeit, womit Hr. Thomas fortfährt, trotz der genügenden Erklärung Spiegel's, die Pehlevi-Uebersetzung des Chalifentitels امير المؤمنين durch „Befehlshaber der Koreischiten" zu deuten, beweist hinlänglich, dass trotz seiner fleissigen Lectüre des Taberi und Ockley die Geschichte des Islam für ihn ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch ist, oder mit seinen eigenen Worten,

dass er sich „an den Buchstaben“ hält, welcher tödtet, und dass er den belebenden Geist nicht erfassen kann.

No. 148.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande ɑɯɯ ɑɯɩ بسم الله „Im Namen Gottes“.

R. Legenden, links schasch vist 26,
rechts ررزد Jezd.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 149.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande ɑɯɯ ɑɯɩ ﺮﺑﻰ بسم الله ربى „Im Namen Gottes, meines Herrn“.

R. Legenden, links hascht vist 28,
rechts ررزد Jezd.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 150.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande محمد „Mohammed“.

R. Legenden, links [Pahlevi] – nu vist, 29,
rechts سك Se(gestan).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 151.

A. Legende: Chusrui. Neben dem untersten [Zeichen] am äussern Rande links ein Punkt, rechts 3 Punkte (∵). Randlegende لله

R. Legenden links סיה sih 30,
rechts דא Da rabgird.

Æ. Entnommen aus „G. H. F. Nesselmann: Die Orientalischen Münzen des akademischen Münzcabinets in Königsberg. Leipzig 1858.“ S. 13.

No. 152.

A. Legende Chusrui. Am Rande ∵ [Zeichen] ∵ ɑɯɩ ɑɯɯ بسم الله

R. Legenden, links [Pahlevi] sih 30,
rechts [Pahlevi] Damegan?

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 153.

A. Legenden, links afzut, aber ohne [Zeichen], rechts Chusrui; am Rande: ɑɯɩ ﻋﻠﻰ الله ولى, also geradezu eine schiitische Münze, was auch die Jahreszahl auf der Kehrseite bestätigt.

R. Legenden, links haft sih, 37,
rechts رد Zadrakarta.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 154.

A. Münze mit dem Namen Chusrui; Randlegende

بسم الله || لا اله الا الله و || حدة محمد ر || سول الله

(Im Namen Gottes. Es ist kein Gott ausser Gott, dem Einigen; Mohammed ist der Gesandte Gottes.)

R. Legenden, rechts in kufischer Schrift دمشق Damascus, links desgl. ثلث وسعم, welches Nesselmann für ثلث وسبعين 73 hält; die Chalifenmünzen mit dem Namen Chusrav gehen aber nur bis zum Jahre 50, und so wäre vielleicht ثلث واربعين (43) zu lesen; die ausführliche Randlegende mit dem vollständigen Glaubensbekenntniss kommt aber meines Wissens nur auf den Münzen von Hadschadsch vor, was wieder für Hrn. Nesselmann's Conjectur spricht.

Æ. Im akademischen Münzcabinet von Königsberg. (Nesselmann p. 13.)

No. 155.

Die hier zu beschreibende Münze ist eine der interessantesten, zu deren Verständniss folgende Vorbemerkungen nöthig sind. Zijad, Statthalter von Bassra, Pars, Segistan u. s. w., schliesslich General-Statthalter von allen persischen Provinzen, war ein unehelicher Sohn des Abu Sofian, also Halbbruder des damaligen ommiadischen Chalifen Moavia. Im Jahr 44 wurde er legitimirt, und die arabischen Historiker berichten bei diesem Anlass mit gemüthlicher Breite eine Menge unflätiger Details, welche aber, trotz ihrer Unfläterei, den Charakter treuer Sittenschilderung haben. Von jenem Zeitpunkt an führte er den Namen Zijad ibn Abi Sofian, während er bis dahin bloss Zijad ibn Abihi d. h. „Zijad der Sohn seines Vaters" hiess. In Bezug auf diesen Umstand äusserte Thomas (Journ. R. Asiat. Soc. XII. p. 315) einige Zweifel, und ich konnte ihm nicht Unrecht geben, vermuthete jedoch ein kleines chronologisches Versehen im Abulfeda (s. Ztschr. Bd. VIII. S. 152 sub No. 763). Die folgende Münze bestätigt aber die Erzählung Abulfeda's in allen Stücken, und löst zugleich das Räthsel der so eben erwähnten Münze No. 763. „Die Numismatik giebt uns viele Räthsel auf, aber die Numismatik löst sie auch" sagte mir einst mein hochverehrter Freund, Herr Freiherr Prokesch v. Osten.

A. Vollständig wie No. 763. Am Rande unten ∴ [Pehlevi] ∴

Legende: [Pehlevi] Ziat-i-Abuahan d. h. زياد ابن ابيه Zijad der Sohn seines Vaters.

R. vollständig wie No. 763 (Jahr 43, Prägeort Darabgird).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Die Beschreibung der Münze No. 763 habe ich aus Thomas entnommen, welcher über die Legende sich wie folgt ausdrückt: „The restoration of the patronymic is free matter for speculation,

inasmuch as there are no less than three or four letters wanting in the middle of name, and the now vacant space will not apparently admit of the arbitrary insertion of the letters wanting to complete the usual designation of Ziad's father.“ Vergleicht man damit den Vatersnamen Abu Sofian, wie er sich auf den Münzen der folgenden Jahre darstellt, so ergiebt sich, dass ein einziger Buchstabe fehlt, das f, wodurch eben dieser schriftliche Calembourg entstand, indem in der unvollkommnen Pehlevischrift das a zu Anfang dem s gleicht. Vermuthlich war es aber eine solche Münze, welche die Veranlassung zu dieser Benennung gab, indem vielleicht Moavia oder irgend ein Spassvogel das f auskratzen liess.

No. 156.

Hr. Dorn erwähnt in den „Forschungen in der Pehlewy-Münzkunde 1/13 April 1859“ p. 628 zweier Münzen von Zijad bin Abu Sofian mit der Randlegende بسم الله ربی vom Jahre 53 (durch einen Druckfehler steht bei der zweiten Münze 55, während das Pehleviwort sepentschâ, also 53, lautet) aus der Stadt زرنگ Zerendsch.

In den „Nachträgen zu den neuen Ansichten etc.“ S. 469 fragt Hr. Dorn: „Was soll aber, beiläufig bemerkt (Zeitschr. XII, S. 50 No. 294) das Zijat auf der Rückseite rechts sein?

Da die fragliche Münze auf den Namen des Zijad bin Abu Sofian geprägt ist, so ist die Antwort sehr einfach; wenn ich aber den Sinn der Frage des Hrn. Dorn recht aufgefasst habe, so bezweckt er damit offenbar etwas anderes, und ich gehe um so lieber auf eine Discussion ein, da vielleicht eben diese Münze eine sehr zweckmässige Handhabe darbietet, um in dem Chaos widersprechender Ansichten eine Vereinbarung anzubahnen. Denn dass diese Polemik doch nicht ewig dauern kann, und schliesslich eine oder die andere Ansicht zur Geltung kommen muss, versteht sich von selbst.

Um in dieses Chaos einiges Licht zu bringen, hat Hr. Dorn in den „Neuen Ansichten“ und in den „Nachträgen zu den neuen Ansichten“ eine Durchmusterung sämmtlicher Legenden auf der rechten Seite des Reverses der Sassaniden-Münzen und der Chalifen-Münzen vorgenommen; eine höchst verdienstliche Arbeit und sogar unerlässlich, wenn man über den Gegenstand ins Reine kommen will. Wird nun eine solche Arbeit mit völliger Unbefangenheit vorgenommen, d. h. ohne für irgend eine vorgefasste Ansicht eingenommen zu seyn, so wird sie um so sicherer zum Ziele führen, und dass Hr. Dorn möglichst unbefangen verfahren hat, muss ich mit Vergnügen anerkennen. Aber völlig unbefangen war Hr. Dorn doch nicht, und der Beweis ist leicht geliefert; denn das, was er bei dieser Gelegenheit über Iran, Chorasan u. s. w. sagt, ist augenscheinlich von dem Wunsche eingegeben, die geographischen Namen coûte qui coûte zu beseitigen und zu dem Ende selbst die unwahrscheinlichsten Deutungen nicht zu verschmähen. Indessen will ich

diesen Punkt hier nicht weiter urgiren, denn mitten in der Fehde ist es wahrlich nicht leicht diese Unbefangenheit standhaft zu wahren.

Dagegen veranlasst mich die erwähnte Münze und die Frage des Hrn. Dorn auf einen andern Punkt aufmerksam zu machen, den ich schon irgendwo gelegentlich berührt habe, ohne ihn weiter auszuführen, der aber zum Behuf der vorliegenden Untersuchung von der grössten Wichtigkeit ist, weshalb ich ihn hier etwas weiter entwickeln werde.

Die ältesten Arsaciden-Münzen sind augenscheinlich von Griechen geprägt worden oder wenigstens sind die Stempel von Griechen geschnitten. Unter Griechen verstehe ich hier natürlich nicht bloss wirkliche Hellenen, sondern die Nachkommen derjenigen Griechen, Macedonier u. s. w., welche nach Alexanders Tode vom adriatischen Meere an bis zum Indus und Oxus verschiedene Staaten stifteten. Der Gebrauch der griechischen Sprache auf den Arsacidenmünzen, so wie die barbarische Arbeit auf gleichzeitigen Münzen mit nichtgriechischen Legenden beweist hinlänglich, dass die Parther bei diesem Geschäfte sich griechischer Hülfe bedienten. Als später die Kriege mit den Seleuciden und deren Nachfolgern, den Römern, die Stellung der Griechen im persischen Reiche compromittirten, wurden diese wahrscheinlich von der Leitung des Münzwesens entfernt, und die Eingebornen suchten so gut als möglich ihre griechischen Vorbilder nachzuahmen; wie weit ihnen dies gelungen ist, sehen wir hinlänglich an der barbarischen Arbeit der spätern Arsacidenmünzen.

Unter den Sassaniden scheint ein ganz ähnliches Verhältniss Statt gefunden zu haben, d. h. Griechen wurden mit der Leitung des Münzwesens beauftragt; die Schönheit der ältesten Münzen beweist hinlänglich, dass die Stempel dazu nicht aus persischen Händen hervorgegangen sind, und wenn dieser Punkt noch eines weiteren Beleges bedürfte, so lese man nur aufmerksam die ganze Suite von Legenden auf den Münzen Schapur's I. durch; ist es möglich, dass ein Perser, der seiner Sprache mächtig ist, eine solche Sammlung von Barbarismen hervorbringen könnte? Offenbar waren es Griechen, welche das Bildniss des Fürsten so wie Darstellungen auf der Rückseite mit dem dieser Nation eigenen Kunstsinn ausführten, dagegen die Legenden, die sie nicht verstanden, nach irgend einem ihnen vorgeschriebenen Muster copierten so gut sie es vermochten.

Dieser Zustand mochte bis auf die Zeiten Schapur's II. dauern; damals aber wurden die Verhältnisse zwischen Konstantinopel und Ktesiphon durch die Kriege des Constantius und Julian gründlich zerrüttet, und Perser traten an die Stelle der Griechen in die Leitung des Münzwesens ein. Die Wirkung dieser Massregel zeigt sich augenblicklich auf den Münzen. Während noch die älteren Münzen Schapur's II. ihre gewöhnliche Schönheit neben ganz undeutlichen Legenden bewahrten, erschienen später die ganz barbarischen Münzen, welche bis auf Chusrav II. fortdauerten, während

jedoch gleichzeitig die Legenden um so deutlicher wurden; namentlich sind die Münzen von Bahram IV. wahre Muster einer schönen Pehlevischrift.

Aus eben denselben Ursachen erklärt sich die plötzliche Besserung der Münzen mit dem Regierungsantritt Chusrav's II., welche Besserung ohne Zweifel mit den damals zwischen den beiden Staaten bestehenden freundschaftlichen Verhältnissen in Zusammenhang stand; dass dennoch diese Münzen in Betreff ihrer künstlerischen Ausführung nicht mit den ältesten Sassanidenmünzen zu vergleichen sind, liegt darin, dass auch in Griechenland selbst die Kunst Rückschritte gemacht hatte.

Die Araber brachten, wie schon vorhin erwähnt, die Kunst des Geldprägens aus ihrer Heimath nicht mit, und sie bedienten sich in den neueroberten Ländern der vorgefundenen Münzstätten und Münzmeister; in Syrien liessen sie byzantinisches Geld, in Persien sassanidisches Geld mit einer Contremarke versehen und in Umlauf setzen. Aber die Pehlevischrift, welche mit der alten Religion Persiens so genau zusammen hing, wurde verfolgt, und die Kenntniss derselben verlor sich allmählich, wie wir aus einzelnen Legenden mit Sicherheit entnehmen, namentlich in den Zahlen.

Dieser geschichtliche Ueberblick des Münzwesens in Persien ist nothwendig zum Verständniss vieler Räthsel, welche die Numismatik der Sassaniden darbietet. Um aber alle Räthsel zu lösen, müssen wir noch einen andern Punkt beleuchten.

Ardeschir I. bewirkte nicht nur eine politische Reaction gegen das parthisch-griechische Fremdenthum, sondern auch eine religiöse gegen die eingedrungenen hellenischen Elemente, und bemühte sich die Religion Zoroasters in ihrer ganzen Reinheit herzustellen. Die Verfolgungen des Christenthums im Allgemeinen, welche von Ardeschir I. an bis auf die letzten Zeiten des Reiches nie ganz aufhörten, so wie namentlich die Kämpfe Armeniens, welche einen entschieden religiösen Charakter hatten, wie wir aus Elisaeus sehen, zeugen für den religiösen Eifer aller Sassanidenfürsten; dass der Ketzer Manes in Persien kein Glück machen konnte, ist also augenscheinlich.

Aber diese Wiederbelebung der alten Zoroaster-Religion liess sich nicht mehr vollständig durchführen, und dem Christenthum gegenüber konnte sich eine in der Kindheit der Weltgeschichte entstandene Religion nicht halten. Im Schoosse des Magismus selbst entstanden bedenkliche Gährungen, und Mazdeks Lehre fand unter Kobad einen bedeutenden Anhang, nicht nur im Volke, sondern selbst der König war dem Communisten Mazdek gewogen. Zwar liess Chusrav I. diese Ketzerei wieder mit Feuer und Schwert ausrotten, aber der Stoss hatte doch gewirkt, und Chusrav I. selbst, jedenfalls ein eminenter Geist, konnte sich mit dem Althergebrachten nicht begnügen; sein grosser Geist suchte überall die Wahrheit, und schickte selbst deshalb nach Indien; eine Anzahl griechischer

Philosophen, des theologischen Gezänkes in ihrer Heimath überdrüssig, suchten an seinem Hofe eine Zuflucht und wurden wohlwollend aufgenommen; aber dass diese Leute nicht geeignet waren einen Mann wie Chusrav I. zu befriedigen, leuchtet ein. Inzwischen stürmten von allen Seiten fremdartige Elemente auf den durch innere Ketzereien und Zweifel erschütterten Magismus ein, von Osten der Brahmismus, von Nordosten und Norden der Buddhismus, von Osten das Christenthum, das im J. 628 siegreich die Hauptstadt des Reiches besetzte, und endlich wenige Jahre darauf von Süden her der Islam, welcher bei den in jeder Beziehung gründlich zerrütteten Zuständen eine leichte Arbeit hatte, und doch mehr als 17 Jahre bedurfte, um sich als gänzlich unumschränkten Herrn betrachten zu können.

Dass also auf den ältesten Sassanidenmünzen auf dem Reverse religiöse Legenden vorkamen, erklärt sich hiermit vollständig; dass aber eine absolute Theokratie auf die Länge unhaltbar ist, und dass das Geld allmählich in seine prosaischen Rechte eintrete, ist ebenfalls unläugbar, und dass ein gut geleitetes Münzwesen der Bestimmung von Zeit und Ort nicht entbehren könne, sehen wir an der Numismatik aller Länder.

Die Aufgabe der Pehlevi-Numismatik also ist, wenn ich sie recht begriffen habe, das Gesammtbild des Sassanidenreiches auf den verschiedenen Münzen nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie die politischen, nationalen, religiösen, wissenschaftlichen, commerciellen und bürgerlichen Zustände einer jeden Epoche sich in den damals ausgeprägten Geldmünzen abspiegelten, und wie diese Geldmünzen umgekehrt auf sämmtliche Verhältnisse des Landes Licht werfen.

Der griechische Numismatiker hält eine Kenntniss der griechischen Geschichte, Verfassung, Religion, Wissenschaft u. s. w. für unentbehrlich, um in seinem Fache etwas Brauchbares zu leisten; wenn er von Griechenlands Geschichte, Geographie, Chronologie, Handel, Schifffahrt, Kunst, Wissenschaft und Religion nichts weiss, und von der griechischen Sprache nichts weiter kennt, als höchstens das Neue Testament oder ein neugriechisches Klephthenlied, so dürfte es mit seinen numismatischen Forschungen nicht glänzend aussehen. Der römische Numismatiker befindet sich in gleicher Lage, und wenn er von Rom und dessen Geschichte nichts weiss, und von der Sprache etwa bloss das Pater Noster und irgend einen neuitaliänischen Roman kennt, so dürften seine numismatischen Studien auch nicht sehr erbauliche Resultate liefern.

Von diesen Grundsätzen überzeugt habe ich alles aufgesucht, was auf die bezügliche Epoche der Geschichte Persiens Licht werfen könnte, und zu dem Ende mich nicht bloss auf Mirchond und Firdevsi, und Hamdullah Kazwini, so wie allenfalls auf Abulfeda und Taberi beschränkt, sondern namentlich die ganze Reihe der Byzantiner, so wie die vorhergehenden römischen und griechischen Klassiker, ferner die gleichzeitigen Syrer und Armenier in den Kreis meiner Studien gezogen, und keine Aufklärung, sie mochte kommen von welcher

Seite sie wollte, verschmäht. Dass ich also nicht immer mit Hrn. Thomas übereinstimme, welcher seiner eigenen Erklärung zufolge sich bloss auf die mechanische Lectüre des Pehlevi-Alphabetes und auf einige wenige orientalische Schriftsteller (Abulfeda, Taberi, das Burhani Kati) und auf den unvermeidlichen Ockley beschränkt, begreift sich. Ich habe mich überzeugt, dass in den Legenden der Sassanidenmünzen sehr häufig augenscheinliche Fehler vorkommen, z. B. in dem Namen Schapur's I., und diese Fehler erklären sich sehr ungezwungen durch den Umstand, dass nicht Perser, sondern Griechen die Stempelschneider waren, also weder Aoul Asan noch Aderan oder Azeran, noch sonst irgend ein Hamadaner, sondern meistens irgend ein Johannes oder Michael oder Manuel u. s. w. Ein solcher Nichtkenner des Pehlevi, vielleicht irgend ein sonst sehr geschickter und anstelliger Araber, hat wohl den Zijad auf einer Stelle figuriren lassen, wo sonst etwas ganz anderes zu stehen pflegt; das ist freilich ein Fehler, aber doch gerade nicht so etwas Unerhörtes. Eben so haben wir vorhin (No. 134) srui statt Chusrui gesehen, ein offenbarer Fehler, der sich aber wieder ganz einfach erklärt; denselben Umstande, d. h. den wiederangeknüpften freundschaftlichen Verhältnissen zwischen Mauricius und Chusrav II. und der erneuerten Verwendung griechischer Graveure schreibe ich die Chusrav-Münzen mit dem Namen Hormuzd (Ochramazdi) zu, weil die neuangestellten Graveure noch nicht hinlänglich in der Kenntniss des Pehlevi-Alphabetes eingeschult waren.

Wenn nun also unter Berücksichtigung des hier entwickelten Ganges der persischen Geschichte in religiöser Beziehung eine gründliche Zusammenstellung aller betreffenden Münzlegenden vorgenommen wird, so dürfte sie überraschende Resultate darbieten; einzelne Epochen wenigstens, an denen ich Versuche gemacht habe, lieferten ganz sachgemässe Ergebnisse; ich will aber nicht vorgreifen, obgleich das Ergebniss für mein Princip schon ziemlich bündige Beweise lieferte. Hält man dann dabei fest, dass meistens Ausländer das Münzwesen leiteten, und dass also einzelne Fehler unvermeidlich waren und wirklich auch einzelne Fehler ganz entschieden da sind, so wird man begreifen, dass ich auf die ängstliche Zerlegung der einzelnen Buchstaben in ihre anatomischen Elemente wenig Werth lege, und sie höchstens als Bestätigung eines anderweitig gefundenen Resultates ansehe; dass ich mich aber nicht entschliessen kann, einen solchen Buchstabenkram als vollgültigen Zeugen gegen Geschichte, Geographie, Chronologie u. s. w. anzuerkennen.

Der Name Zijad ist von der Wurzel زاد abgeleitet, und könnte also das Zijad auf der betreffenden Münze als ein ungeschlachter Versuch angesehen werden, das wohlbekannte afzut in arabischer Uebersetzung darzustellen. Wer ein Freund von solchen spielenden Künsteleien ist, mag sich daran halten; ich finde es aber weit natürlicher und einfacher ein Versehen des Graveurs anzunehmen. Doch ich kehre von meiner etwas langen Abschweifung zurück.

No. 157.

A. Legenden, links wie gewöhnlich;
rechts Zijat-i-Abu Sufianan, Zijad, Sohn des Abu Sofian.
Randlegende abgeschnitten.

R. Legenden, links schasch pantscha, 56,
rechts St(achr).

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 158.

A. Legende rechts Ubitala i Ziatan, Ubeidullah, Sohn des Zijad,
am Rande Bismillah.

R. links si tschehel 43,
rechts Da(rabgird).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Diese Münze gehört gleichfalls in die Kategorie derjenigen, von denen schon vorhin ausführlich die Rede war, nämlich welche ein Datum tragen, das sich mit den bekannten Lebensumständen des Ubeidullah nicht vereinigen lässt, wenigstens nicht, wenn wir sie als Daten der Hidschret ansehen. Wären die Münzen dieser Art nur vereinzelt, so wäre man berechtigt sie als Versehen der Graveure anzusehen; aber sie kommen zu häufig vor; so haben wir von Zijad, der doch im J. 53 starb, Münzen von den Jahren 54, 55, 56; von Ubeidullah, der erst im J. 53 Statthalter ward, und im J. 67 starb, Münzen von den Jahren 26, 27, 43, 45, 68; von Selem bin Zijad, der nach Ockley's Angabe im J. 37 geboren war, und der erst im J. 60 Statthalter ward, Münzen aus den Jahren 26, 56 u. s. w.; auch stammen diese Münzen nicht aus derselben Prägestätte, sondern aus verschiedenen, und ich gerathe daher auf die Vermuthung, dass diese Münzen eine andre Aera angeben; nun liesse sich dabei an zwei Aeren denken, an die Jezdegirdische, welche im Jahre 632 unserer Zeitrechnung beginnt, und an die Taberistanische, welche im J. 652 beginnt.

Nehmen wir Ubeidullah vor: die Zeit seiner verschiedenen Statthalterschaften ist vom J. d. Hidschret 53 bis 67 d. h. 673—686 n. Chr. G. Wir haben von ihm Münzen mit den Jahreszahlen 26, 27, 43, 45, und 68, welche zu der angegebenen Zeit nicht passen, sobald wir sie als Jahre der Hidschret annehmen; denken wir uns aber, dass die Münzen mit den Zahlen 26 und 27 nach der Taberistanischen Aera geprägt sind, so würden sie mit den Jahren 677 und 678 zusammenfallen; die Münzen von den Jahren 43 und 45 würden in die Jahre 676 und 678 fallen, wenn wir sie nach der Jezdegirdischen Aera nähmen..

Eben so würden sich die Münzen des Selem bin Zijad vom J. 56, die Münzen des Abdullah bin Hazim von 63 und 64, und

die Münze des Chalifen Abdulmelik bin Mervan vom Jahre 60 nach der Jezdegirdischen Aera erklären.

Aber unerklärlich blieben noch immer die Münzen Zijad's von den Jahren 54, 55, 56; die Münze Ubeidallah's vom J. 68, und die Münze Selem's vom J. 26.

Will man alle diese Münzen als Fehler der Graveure ansehen, so ist freilich alles erklärt; aber ist es denkbar, dass solche Versehen sich so häufig an verschiedenen Stellen zeigen? Ich gebe das Vorstehende freilich nur als einen Versuch zur theilweisen Erklärung; sollten noch mehrere dergleichen Münzen zum Vorschein kommen, woran ich nicht zweifle, so wird sich wohl am Ende etwas Befriedigendes ermitteln lassen.

No. 159.

Hr. Thomas erwähnt in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I. p. 65 zweier Münzen des Ubeidullah bin Zijad vom J. 58, die eine aus Basa [Pahlavi], die andere aus [Pahlavi] Jezd.

No. 160.

Ferner l. c. p. 66 einer Münze von Selem bin Zijâd vom J. 67, aus [Pahlavi] d. h. aus seiner Residenz.

No. 161.

A. Legende, rechts: Apdula Amir-i-Varuischnikan. Abdullah Befehlshaber der Gläubigen. (Das letzte Wort ist auf der Münze sehr undeutlich.)

am Rande [Pahlavi] بسم الله — Am Rande unten [Pahlavi]

R. Legenden, links [Pahlavi] se pantscha, 53,

rechts [Pahlavi] Da(rabgird).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 162.

Hr. Thomas erwähnt in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I. p. 65 einer Münze von Abdurrahman bin Zeid vom J. 54 aus dem Prägeort Darabgird, ohne jedoch die Legende abzubilden. Schon früher (Journ. As. Soc. VIII, p. 408 u. XII, 317) hat er zwei Münzen desselben Münzherrn beschrieben, von denen die eine zwar den Hauptnamen undeutlich liess, die andere aber unzweifelhaft feststellte, so wie beide über den Namen des Vaters keinen Zweifel liessen. Dennoch fügt Hr. Thomas dieser dritten Münze ein ? hinter Zeit hinzu, ohne sich jedoch näher darüber zu äussern, worauf sich sein Zweifel bezieht.

No. 163.

A. Eine sehr stark beschnittene Münze, was um so mehr zu bedauern ist, da auch eine Menge von der Legende weggeschnitten ist. Der Name des Münzherrn lautet, so weit er vorhanden ist, [Pahlavi] raman, also wahrscheinlich Abdurrahman.

R. Legenden, links si aftat 73,
rechts Ut, mit noch einigen durch den Schnitt zerstörten Zügen, welche in einer zweiten Reihe standen.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 164.

A. Legende, links wie üblich,
rechts Apdulmelik Amir-i-Var(uischnikan) Abdulmelik, Befehlshaber der Gläubigen.

R. Legende, links schast, 60,
rechts Da(rabgird).

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 165. 166.

Hr. Thomas hat in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I, p. 65 noch zwei unedirte Münzen von Abdullah bin Zubeir beschrieben, die eine vom J. 62, die andere vom J. 69, beide aus Kirman.

No. 167.

A. Legende, links wie üblich;
rechts Apdula Katra — Abdullah Katari
Amir-i-Varuischnikan — Befehlshaber der Gläubigen.
am Rande: لا حكم الا لله Gott allein die Herrschaft.

R. links pantsch haftat 75,
rechts Basa.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 168.

A. Legende rechts in kufischer Schrift:
الحجاج بن el Hadschadsch bin
يوسف Jussuf
am Rande بسم الله ربى Im Namen Gottes meines Herrn.
Das Wort links ist mir unerklärlich.

R. Legenden, links was wohl 81 heissen soll; man sieht schon deutlich die Vermengung des Pehlevi mit der kufischen Schrift;
rechts Basa.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Nebenbei erwähne ich hier, dass die Bemerkung des Hrn. Thomas, ich hätte zu seiner Liste der Chalifenmünzen nicht einen einzigen Namen (not a single Arab) hinzugefügt, nicht ganz wörtlich zu nehmenist, denn ausser dem von Soret bekannt gemachten Moavia und dem von Olshausen entdeckten Katari habe ich auch noch im Bd. XII, S. 52 No. 301 eine der allerältesten Münzen dieser Gattung mit Namen, den Abdullah bin Aamir, bekannt gemacht. Um aber sein not a single one aufrecht zu erhalten, erwähnt er von

diesen dreien bloss des Moavia, ignorirt aber gänzlich den Katari und den Abdullah bin Aamir, obgleich er auf derselben Seite, wo es heisst „he has not added a single Arab to my list“, nur 4 Zeilen weiter anzeigt, dass er auch den XII. Bd. dieser Zeitschrift kennt (Prinsep's Essays on Indian Antiquities, Vol. I, p. 67 unten). Welchen wissenschaftlichen Werth aber kann eine Liste haben, wo wissentlich Namen ausgelassen sind, bloss um sein „he has not added a single Arab to my list“ anbringen zu können?

Ispehbeden-Münzen.

No. 169.

A. Legende rechts Churschid.

R. Legende links welches ich gar nicht anders als je schast 61 lesen kann, obgleich Churschid erst seit 89 erscheint, es wäre denn, dass man vor Ferhan einen Churschid I. annehmen wollte, so dass der bisher bekannte Churschid der zweite dieses Namens wäre.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

Auch Thomas hat eine Churschid-Münze vom J. 64, die ich früher für 114 annahm.

No. 170.

A. ganz zerstört.

R. bloss der Feueraltar, aber ohne Figuren zur Seite; Legende aftat 70.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 171.

A. Legende Ferhan.

R. Legende pantsch aftat, 75.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 172.

A. am Rande, im ersten Quartier ⁖, im zweiten ; im dritten IIVI. Legende Ferhan.

R. Am Rande zwischen jedem drei Punkte ⁖. Legende haft haftat 77.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 173.

Noch eine Münze, der vorigen in allen Stücken gleich, nur fehlen auf A. im ersten Quartier am Rande die drei Punkte.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

Durch diese beiden Münzen wird der bisher unbekannte Zeitraum zwischen dem J. 75 und dem J. 87 (Dad Burdsch Matun) um zwei Jahre verringert.

No. 174—182.

9 Stück Münzen von Churschid aus folgenden Jahren:

No. 174. nuvet 90. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

„ 175. du nuvet 92. Cabinet Subhi Bey's.

„ 176. pantsch nuvet 95. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

„ 177. hascht nuvet 98. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

„ 178. je sat 101. Cabinet Subhi Bey's.

„ 179. si sat 103. Cabinet Subhi Bey's.

„ 180. schasch sat 106. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

„ 181. hascht sat 108. Cabinet Subhi Bey's.

„ 182. jadsch deh sat 111. Cabinet Subhi Bey's.

No. 183.

A. Mit dem Namen Chalid.

R. haft deh sat 117.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 184.

A. mit dem Namen Chalid.

R. hascht deh sat 118.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 185.

A. ohne den Namen eines Statthalters.

R. nu vist sat 129.

Im akademischen Münzcabinet von Königsberg; Nesselmann p. 76. No. 6.

No. 186.

A. Im ersten Quartier Lilien; im zweiten afid ; im dritten ; im vierten Lilien. Legende kufisch يحيى Jahia.

R. nu vist sat, 129; am Rande in jedem Quartier 3 Punkte ∴.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 187.

A. ohne den Namen eines Statthalters.

R. je si sat 131.

Æ. Cabinet des Hrn. Cayol.

No. 188.

Unterm 13/25 Januar 1859 beschreibt Hr. Dorn eine Münze von Omer, wo dessen Name in Pehlevi-Charakteren geschrieben ist, auf der Rückseite aber statt der sonst üblichen Legenden links ein ungewisses Pehlevi-Wort und daneben das arabische Wort سنة „Jahr", und rechts ثمان وستين ومايه 168, also das Jahr der Hidschret steht, welches dem J. 134 der taberistanischen Aera entspricht.

No. 189.

A. ohne den Namen eines Statthalters.

R. pantsch si sat 135.

Æ. Cabinet Subhi Bey's.

No. 190.

Hr. Dorn beschreibt unterm 3/15. Dec. 1858 ebenfalls eine anonyme Münze vom J. 135 [1], wo neben dem gewöhnlichen am Rande noch auf der andern Seite des das auf kufischen Münzen so häufig vorkommende بخ بخ steht.

No. 191.

Ferner beschreibt Hr. Dorn (l. c.) eine Münze mit dem Namen معد Maad, auf welcher aber leider die Jahreszahl unsicher ist.

No. 192.

A. Statt des Kopfes ein schräges Viereck mit einer Art Arabeske darunter, und in dem Viereck das Wort بخ Legende Süleiman (ohne Elif). Am Rande und .

R. haft si sat 137; — in jedem Quartier am Rande 3 Punkte ⁖.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 193.

A. Legende عبد الله Abdullah; — am Rande und .

R. tschehel sat 140. Am Rande in jedem Quartier 3 Punkte ⁖.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Meines Wissens das zweite Exemplar, das bisher zum Vorschein gekommen ist. S. Bd. VIII dieser Ztschr. S. 177 (No. 907).

No. 194.

A. Legenden, links , rechts also anonym. Am Rande im ersten Quartier nichts; im zweiten Quartier ; im dritten Quartier ; im vierten Quartier ar, also dasselbe, was im zweiten Quartier nach dem Worte afid in kufischen Charakteren steht, dessen Deutung mir aber ungewiss ist.

R. du tschehel sat 142. Am Rande in jedem Quartier ähnlich den französischen Lilien.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Diese Münze rückt die Ispehbeden-Münzen noch um 2 Jahre weiter vorwärts.

Nach diesen neuen Münzen ergeben sich einige Veränderungen und Zusätze zu der im Bd. VIII der Zeitschr. S. 179 gegebenen

---

1) Bei Hrn. Dorn steht 35, was aber ein augenscheinlicher Druckfehler ist.

Uebersichtstabelle der Ispehbeden, obgleich sie noch immer bedeutende Lücken zeigt und selbst mehrfache Zweifel zulässt. Aus den mir bisher bekannten Ispehbeden-Münzen ergiebt sich nun folgendes:

Jahr 61. 64. Churschid I.
„ 70. ....
„ 72. 73. 75. 77. Ferhan.
„ 87. Dad Burdsch Matur.
„ 89—114. Churschid II. (89. 90. 92. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 108. 111 sind nachweisbar; 114 fällt aber wohl aus).
„ 117. 118. 119. Chalid.
„ 120. 122. 123. 124. Omer.
„ 125. 126. 127. 128. Said.
„ 127. 128. 129. Omer.
„ 129. Jahja.
„ 129. 130. 131. 132. 134. 135. 136. Anonyme Statthalter.
„ 137. Dscherir Süleiman.
„ 137. 138. Hani.
„ 139. Mukatil.
„ 140. Abdullah.
„ 142. Anonymer Statthalter.

Sassaniden-Münzen.

Ardeschir I.

No. 1.

A. Büste, dem Beschauer zugekehrt. Legende
rechts Bagi Artachschetri, der göttliche Ardeschir,
links Malka König.

R. Profilgesicht, nach rechts schauend. Legende
rechts: Mazdaiasn Pap.. Der Hormuzdverehrer Babek,
links: Malka König.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 2.

A. Profilgesicht, nach links schauend, mit Mauerkrone. Legende
links: (A)rtachschetr Ardeschir,
rechts (von der Brust hinauf) Malka, König.

R. Profilgesicht, nach links schauend mit Kappe und kugelförmigem Bunde. Die Legende, falls eine solche vorhanden gewesen, so zerstört, dass nichts davon zu erkennen ist.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Diese Münze bietet abermals einen bis jetzt unbekannten Typus dar.

No. 3.

A. Profilgesicht mit parthischer Mütze. Legende am Hinterkopf [Pehlevi] (Malka?).

R. Statt aller anderen Darstellungen bloss das Zeichen [Pehlevi]
Legende [Pehlevi] (A)rtachschet(ri) Ardeschir.

Æ. Grösse 5. Cabinet des Dr. Grotefend in Hannover.

Hormuzd I.

No. 4.

A. Stark oxydirtes Gepräge. Von der Legende nur folgendes zu erkennen:
[Pehlevi]...... [Pehlevi].... (Ochra)mazdi (Ma)lkan (Malka).

R. Feueraltar mit den Figuren wie auf den Münzen Bahram's I.
Legenden rechts nichts,
links [Pehlevi] Ochramazdi.

Æ. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

Bahram I.

No. 5.

A. Volle Legende, nur am Schlusse etwas verstümmelt:
Mazdaiasn bagi Varahran Malkan Malka Iran v Aniran (mino) tschetri(men) Jezdan
Der Hormuzdverehrer, der göttliche Bahram, König der Könige von Iran und Turan, von himmlischem Geschlecht entsprossen.

R. Legenden, links [Pehlevi] Eine mir ganz unverständliche
rechts [Pehlevi] Legende.

Ʀ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Jezdegird I.

No. 6.

A. Kopf fast wie Schapur I. Legende, links [Pehlevi] rechts [Pehlevi] also zusammen wohl Jezdikerti.

R. Feueraltar ohne Figuren, statt deren auf jeder Seite ein Art Kohlenbecken; Legenden nicht vorhanden.

Æ. Grösse 4. Cabinet des Dr. Grotefend in Hannover.

Piruz.

No. 7.

A. Kopf ohne Flügel am Diadem. Legende: Kadi Pirudschi

R. Legenden, links: [Pehlevi], rechts [Pehlevi] Merv.

Ʀ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten (so wie sämmtliche folgende Münzen wo nichts anderes bemerkt ist).

No. 8.

A. Kopf mit Flügeln am Diadem. Legende: Kadi Pirudschi.

R. Legenden, links Pirudschi, rechts [Pehlevi] Zad(rakarta).

Chokad Varda (Palasch).

No. 9.

A. Legende Chokad Varda.

R. Legenden, links Varda,

rechts

Æ. Cabinet des Hrn. Serope Alishan.

No. 10.

A. wie vorige Münze.

R. Legenden, rechts Rai.

Dschamasp.

No. 11.

A. Gewöhnlicher Typus; das Kind überreicht dem König ein Diadem. Legende: Zam.

R. Legenden, links ivak, eins.

rechts Si(stan).

No. 12.

A. wie die vorige Münze.

R. Legenden, links talat, 3.

rechts Meibud.

Kobad.

No. 13.

A. Am Rande dreimal Halbmond mit Stern. Vor dem Diadem ein Halbmond, hinter demselben ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende von der Brust hinauf

Kava(t).

R. Einfacher Rand. Legenden,

links jadsch deh 11,

rechts Ab(iverd).

No. 14.

A. Eben derselbe Typus, wie die vorherbeschriebene Münze. Legende von oben herab: Kavat afzuni.

R. Einfacher Rand. Legenden,

links Schadsch deh 16,

rechts Kir(man).

No. 15.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; über der linken Schulter ein Halbmond, sonst weiter nichts; Legenden von unten hinauf Kava(t).

R. Einfacher Rand; Legenden

links schandsch deh 16,

rechts Ah(matana).

No. 16.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hint dem Kopf ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; Legende: Kavat afzu.

R. Einfacher Rand. Legenden,
links pantsch vist 25,
rechts Ab(iverd).

No. 17. 18. 19.

Von demselben Typus wie No. 16. und mit der Legende Kava afzu, sind mir noch folgende 3 Münzen aus dem J. 30 vorgekommen:

Jahr sih 30 geprägt in Abiverd.
„ sih 30 „ „ Aspahan.
„ sih 30 „ „ Zuzen.

No. 20. 21.

Ferner 2 Münzen vom Jahre 31.

Jahr jadsch si 31, geprägt in Abiverd
„ jadsch si 31, „ „ Merv.

No. 22.

Ferner eine vom Jahre 32.

Jahr du si 32, geprägt in Abiverd.

No. 23.

Endlich noch eine vom Jahre 33.

Jahr sidsch si, geprägt in Chorasan.

No. 24.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hint dem Kopf ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, üb der linken keiner. Legende: kavat afzuni.

R. Doppelter Rand. Legenden
links tschehar si 34,
rechts Basa.

No. 25. 26.

Von dem so eben sub No. 24 beschriebenen Typus sind noch 2 Münzen vom Jahre 35 vorgekommen,

geprägt im Jahre pantsch si, 35.

Eine in Iran, die andere in Herat.

No. 27.

Ferner eine vom Jahre 36; Legende auf A. Kavat af.

R. links: schasch si 36,
rechts: Abiverd.

No. 28. 29.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor dem Kop bund ein Halbmond; vor der Stirn und am Hinterkopf je ein Stern über jeder Schulter ein Halbmond.

Legenden: Kavat afzuni.

R. Doppelrand; Legenden,
links schasch si 36; rechts Aspahan,
„ schasch si 36; „ Zuzen.

No. 30. 31. 32.

Noch 3 Münzen vom Jahre 38, von dem sub No. 28 u. 29 beschriebenen Typus; Legenden auf

A.: Kavat afzuni; R. links hascht si, 38; rechts Merv.
A.: Kavat afzu; R. „ hascht si, 38; „ Stachr.
A.: Kavat afzuni; R. „ hascht si, 38; „ Zadrakarta.

Chusrav I.

No. 33.

A. Legende Chusrui (Usrui) ohne afzu.
R. Legenden, links talat 3; rechts .

No. 34.

A. Legende Chusrud (Usrud) und afzu.
R. Legenden links asra 10; rechts Achmatana.

Ferner noch folgende Münzen:

No. 35. Jahr 18, geprägt in
36. „ 19, „ „ Iran.
37. „ 21, „ „ Nehavend.
38. „ 22, „ „ Aspahan.
39. „ 23, „ „ Chudsch (Chuzistan).
40. „ 24, „ „ Chudsch.
41. „ 26, „ „ Chudsch.
42. „ 27, „ „ Chorasan.
43. „ 27, „ „ Darabgird.
44. „ 27, „ „ Farra.
45. „ 29, „ „ Kirman.
46. „ 30, „ „ Nehavend.
47. „ 30, „ „ Zuzen.
48. „ 31, „ „ Ut.
49. „ 31, „ „ Basa.
50. „ 32, „ „ Ram Hormuzd.
51. „ 35, „ „ Beba (Madain).
52. „ 38, „ „ Ahmatana.
53. „ 41, „ „ Chorasan. Unter dem Feueraltar ausserhalb des Randes 2 Punkte . .
54. „ 41, „ „ Zerendsch.
55. „ 42, „ „ Meibud.

No. 56. Jahr 45, geprägt in Merv. Unter dem Feueraltar, ausserhalb des Randes 3 Punkte ∵.
57. „ 45, „ „ Zerendsch.
58. „ 46, „ „ Merv. Unter dem Feueraltar, ausserhalb des Randes 3 Punkte ∵.
59. „ 48, „ „ Zadrakarta.

Hormuzd IV. (rect. III.).

Von den Münzen dieses Königs sind mir nur 2 neue Combinationen vorgekommen, nämlich

No. 60. Jahr 4, geprägt in Stachr.
61. „ 12, „ „ Zuzen.

Aus mehreren wohlerhaltenen und deutlichen Exemplaren geht mit Gewissheit hervor, dass dieser Münzherr nicht mehr Ochramazdi sondern Ochramaz heisst, also der Uebergang zur modernen Form schon beinahe vollzogen ist.

Chusrav II.

No. 62.

A. Typus der Münzen von Hormuzd III. Am Rande statt der Halbmonde und Sterne viermal (auch über dem Kopfe des Königs) das Zeichen . Hinter dem Kopfbund ein Stern, vor dem Kopfbund ein Halbmond und Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:

hinten in zwei Reihen afzu
zaman,

vorn in zwei Reihen Vistachma
Pirutsch.

R. Typus der Münzen von Hormuzd III. Legenden
links tarein, 2,
rechts .

Diese bisher noch nicht vorgekommene und als völliges Unicum anzusehende Münze ordnet sich schon auf den ersten Blick zwischen Hormuzd III. und Chusrav II., also etwa gleichzeitig mit Bahram VI. dem sie jedoch nicht zuzuschreiben ist. Weitere Bestätigung des so eben gesagten findet sich in dem Umstande, dass auf den Münzen von Hormuzd III. und Bahram VI. die Ligatur noch nicht vorkommt, sondern erst von Chusrav II. an erscheint; dagegen gehört die Form afzu noch der früheren Epoche an, während seit Chusrav II. die Form afzut vorkommt. Abweichend ist ferner, dass auf den Münzen Chusrav's II. die Ligatur zuerst vorkommt, und alsdann das Wort afzut folgt, während hier das umgekehrte statt findet. Nachdem also die ungefähre Epoche der Münze durch die Betrach-

tungen hinlänglich festgestellt ist, bleibt uns noch zu ermitteln, wer eigentlich der Münzherr ist, da dieser Name in der Königsreihe der Sassaniden nicht vorkommt. Zu diesem Ende dürfte eine kurze Uebersicht des damaligen Zustandes der Monarchie die beste Erläuterung geben.

Ein Militairaufstand, angeregt von Bahram Tschopin, brachte im J. 590 u. 591 das ganze Reiche in Unordnung. Bahram Tschopin, Befehlshaber der persischen Truppen gegen die Griechen, wurde von Hormuzd wegen einer erlittenen Niederlage schimpflich behandelt, was ihn veranlasste die Truppen zum Aufruhr zu reizen und mit denselben gegen Ktesiphon zu marschiren. Hormuzd ernannte seinen Sohn Chusrav zum Befehlshaber der treugebliebenen Truppen und schickte ihn gegen Bahram. Dieser bediente sich einer List, um den Vater mit dem Sohn zu entzweien, indem er Münzen mit dem Gepräge Chusrav's schlagen und unter die Kaufleute vertheilen liess, so dass Hormuzd auf den Verdacht kommen musste, dass sein Sohn mit Bahram gemeinschaftliche Sache mache. Chusrav eilte sofort nach Ktesiphon zurück, um sich bei seinem Vater zu rechtfertigen. Dieser war inzwischen von den Grossen der Krone verlustig erklärt, des Augenlichts beraubt und in ein Gefängniss geworfen. In diesem Zustande fand ihn Chusrav, dem es gelang sich gegen seinen Vater zu rechtfertigen und dem er versprach ihn zu rächen. Bahram aber rückte der Hauptstadt immer näher, indem selbst Chusrav's Truppen keinen Widerstand mehr leisteten; Chusrav flüchtete also in Begleitung seiner beiden Oheime Bindoes und Bestam aus Ktesiphon; Bindoes und Bestam aber kehrten noch einmal zurück, tödteten ihren Schwager Hormuzd III. im Gefängniss, und schlossen sich darauf dem Chusrav wieder an, welcher auf griechischem Gebiet eine Zufluchtsstätte fand. Bahram VI. bestieg den persischen Thron.

Der griechische Kaiser Maurikios schloss mit Chusrav einen Vertrag, durch welchen er sich verpflichtete ihm ein Hülfscorps zu leihen, um damit den Thron und das Reich seiner Väter wieder zu erobern, wogegen sich Chusrav zur Abtretung einiger Distrikte (Dara, Nisibis u. s. w.) verpflichtete. Gleichzeitig schickte Chusrav den Bestam nach Persarmenien, um auch dort einen Aufstand gegen den Usurpator zu organisiren. Endlich, im Jahre 592 marschirte Chusrav mit seinen Anhängern und mit dem griechischen Hülfscorps, letzteres unter Anführung des Johannes Mystakon, gegen Ktesiphon, während Bestam von Persarmenien aus operirte. Bahram wurde geschlagen und musste nach Turkestan entfliehen, wo er Aufnahme fand, während Chusrav II. den Thron bestieg. Später liess er seine beiden Oheime Bindoes und Bestam hinrichten, um den Mord seines Vaters zu rächen.

Aus diesen Umständen glaubte ich anfangs zu schliessen, dass die fragliche Münze dem Bestam zuzuschreiben wäre; der Name Bestam hat einige Aehnlichkeit mit Vistachma und die Hinrichtung

desselben war vielleicht dadurch veranlasst, dass er in Persarmenien mehr in seinem eigenen Interesse, als in dem Interesse Chusrav's operirte, so dass der Mord Hormuzd III. wohl nur ein Vorwand war.

Aber diese Hypothese erwies sich bei näherer Betrachtung als ganz unhaltbar, denn 1) heisst Bestam nicht nur bei den Byzantinern *Βεστάμ*, sondern auch bei den Orientalen بسطام, während die Endung tachma sonst häufig vorkommt, z. B. تهماسب. Auch findet sich weder in byzantinischen noch in orientalischen Quellen eine Spur, dass Bestam eine Usurpation beabsichtigt habe.

Die, wie mir scheint, richtige Lösung ist folgende. Takhma bedeutet „sehr stark" im Zend; die erste Sylbe kann man vom Worte uç „Verstand" oder von viç „Ort" oder von vaçèmi „ich wünsche" herleiten, so dass der Name „der sehr mächtige Verstand" oder „die sehr mächtige Stelle" oder irgend etwas ähnliches bedeutete; der Name Vistachma oder Vastachma ist mir übrigens bis jetzt noch nicht vorgekommen. Pirudsch (Firuz) ist einfach der wohlbekannte Name Parviz, welchen Chusrav II. bei den orientalischen Historikern führt. Unter dem Namen Vistachma haben wir uns also einfach Chusrav II. zu denken.

Das Prägejahr zwei lässt aber auf die Zeit schliessen, wo die Restauration entweder schon vollzogen war, oder ihrer Beendigung nahe rückte. Da aber der Name Chusrav selbst noch nicht auf der Münze erscheint, so bin ich geneigt anzunehmen, dass Bestam sie in Persarmenien habe prägen lassen zu einer Zeit, wo Bahram VI. noch in Ktesiphon und dem übrigen Persien herrschte, so dass Bestam noch nicht ganz deutlich hervortreten konnte.

Der Name Chusrui wird bekanntlich ebenfalls von der Wurzel uç abgeleitet, so dass die Hypothese auch durch diesen Umstand noch an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Es dürfte also diese Münze geeignet seyn, die bisher noch nicht aufgefundene Lokalität ـ3ک nachzuweisen, indem das Vorstehende auf Persarmenien hinweist, wo es bekanntlich mehrere Bergwerke gab.

Nach Erwägung aller dieser Umstände trage ich gar kein Bedenken, diese höchst interessante Münze Chusrav II. zuzuschreiben, geprägt zu einer Zeit, wo er im Begriff stand den Thron und das Reich seiner Väter wieder zu erobern. Der Freiherr v. Prokesch-Osten erhielt sie erst ganz kürzlich aus Persien.

Von anderweitigen Münzen Chusrav's II. ist mir nicht viel besonderes vorgekommen, jedoch abermals eine vom Jahre 1.

No. 63.

A. Es fehlen die Flügel am Kopfputz, auch fehlt die Signatur ✱. Legenden rechts Chusrui, links afzu.

R. In den vier Halbmonden des Umkreises fehlen die Sterne. Legenden, links سر3ـر eins,
rechts ᥙᥙᥙ Basa.

No. 64. 65. 66. 67.

Geprägt im Jahre 3 in Stachr,
„ 21 in Ut,
„ 26 in Chorasan; mit der Contremarke auf A.
„ 38 in Zuzen; mit derselben Contremarke.

Chalifenmünzen.

No. 68.

A. Typus der Münzen von Chusrav II. Legende Chusrui: — am Rande Bismillah.
R. Legenden, links sih 30,
rechts Darabgird.

Ubeidullah bin Zijad.

No. 69. 70. 71.

A. Ubeitala-i-Zijatan; am Rande
R. links schasch pantscha 56; rechts Jezd.
A. Ubeitala-i-Zijatan; am Rande
R. links nav pantscha 59, rechts Basra.
A. Ubeitala-i-Zijatan; am Rande
R. links schast 60; rechts Basra.

Omer bin Ubeidullah.

No. 72. 73. 74. 75.

A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande لله الحمد. lillah el hamd.
R. aft schast 67, rechts Basa.
A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande لله الحمد. lillah el hamd.
R. hascht schast 68, rechts Basa.
A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande بسم الله bismillah.
R. hascht schast 68, rechts Basra.
A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande لله الحمد. lillah el hamd.
R. links afhat 70, rechts Basa.

Ispehbeden-Münzen.

Der Freiherr Prokesch v. Osten erhielt in diesem Jahre zwei Sendungen von Ispehbeden-Münzen aus Persien, zusammen gegen 230 Stück; neben sehr vielen Doubletten enthielten diese Sendungen so viele Nova, dass die bisher bekannten Varietäten beinahe um das Doppelte vermehrt worden sind. Eine genauere Betrachtung der Doubletten ergab aber auch hier noch Differenzen, so dass ich mich entschlossen habe auch solche Münzen zu beschreiben, die schon früher bekannt waren, wo mir aber einzelne Eigenheiten auf-

stiessen, die ich entweder früher übersehen hatte, oder welche auf den bisher von mir untersuchten Münzen nicht vorkamen. Auch die im VIII. Band dieser Zeitschrift enthaltene Tafel der Ispehbeden-Münzen (S. 179) erhielt durch die seitdem bekannt gewordenen Nova so viele Zusätze, dass eine neue Ausarbeitung derselben ganz zweckmässig ist.

Churschid I.

No. 76.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern.

Legenden, am Hinterkopf zaman afzut (der Finalstrich hinter dem t fehlt)
vorn Churschit,
am Rande afid.

R. Am Rande viermal Halbmond und Stern, und jedesmal dazwischen 3 Punkte ∴. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; am untern Ende der Flamme zu beiden Seiten ein Punkt.

Legenden, links schast 60,
rechts Tapuristan.

Churschid II.

No. 77.

A. Derselbe Typus wie in der so eben beschriebenen Nummer 76; am Halse ∵, was auf der vorigen Münze undeutlich war.

R. ebenfalls derselbe Typus; Jahr pantsch nuvet 95.

No. 78.

A. Vor dem Diadem ein Halbmond und Stern (statt des einfachen Sterns) sonst völlig wie der in No. 76 beschriebene Typus.

R. Legende ivaki sat 101.

Von demselben Typus sind noch folgende Münzen:

No. 79. Vom Jahre du sat 102.

„ 80. „ tschahar sat 104.

Von gleichem Typus auf A. jedoch verschieden von R. ist folgende:

No. 81. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt, eben so am untern Ende der Flamme; vom Jahre pantsch sat 105.

Dagegen stimmen wieder mit dem Typus No. 78 überein

No. 82. vom Jahre aftsat 107.

„ 83. „ tschahar deh sat 114.

Bei den folgenden Münzen bediene ich mich zur Bezeichnung der durch die Halbmonde und Sterne, so wie durch die Spitze des Kopfputzes angedeuteten Abtheilungen des Randes der Benennung „Quartier“, indem ich das Quartier rechts vor dem Kopfe das erste Quartier, rechts vor der Brust das zweite Quartier, links am Rücken das dritte Quartier, und links am Hinterkopf das vierte Quartier nenne.

Omer.

No. 84.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor dem Diadem ein Halbmond und Stern, hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse 3 Punkte ∴. Legenden

im zweiten Quartier afid,
im dritten Quartier ein Strich —
[Pehlevi] . zaman
am Hinterkopf * [Pehlevi] afzut,
vorn [Pehlevi] Omar.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern; am untern Ende der Flamme links und rechts ein Punkt. Legende links [Pehlevi] ivak vist sat 121.

No. 85.

A. Vor dem Bart ein Halbmond, im Uebrigen wie No. 84.
Legenden hinten zaman afzut *
vorn عمر Omer,
am Rande, zweites Quartier afid,
drittes Quartier [Pehlevi] Harun.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; am untern Ende der Flamme links und rechts ein Punkt; am Rande in jedem Quartier 3 Punkte ∴

Legende, links [Pehlevi] vist du sat 122.

No. 86.

A. Völlig wie No. 84; der Name Omar in Pehlevischrift; am Rande fehlt Harun.

R. Neben der Flammenspitze und unten an der Flamme links und rechts je ein Punkt. Legenden,
links [Pehlevi] tschahar vist sat 124,
rechts [Pehlevi] (über dem u ein Punkt) Tapuristan.

No. 87.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:
vorn [Pehlevi] Omar
am Rande zweites Quartier afid,
drittes Quartier [Pehlevi] Harun.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; am Fusse der Flamme fehlen die Punkte. Legenden,
links tschahar vist sat 124,
rechts (ohne Punkt) Tapuristan.

No. 88.

A. Aus einer ältern Sendung, wo ich die Details des Typus nicht beachtete. Legenden vorn Omar,
am Rande afid und Harun.

R. Legende links pantsch vist sat 125.

No. 89.

A. Doppelrand, zwischen denen dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ⊙. Legenden
am Hinterkopf zaman afzut ⁛
vorn شر كلسىر سلىد Omar bin al Aala,
am Rande, viertes Quartier nichts,
drittes Quartier عمر بن Omer bin
zweites Quartier العلا el Ala
erstes Quartier nichts.

R. Doppelrand, viermal Halbmond und Stern, und in jedem Quartier ähnlich der bourbonischen Lilie; neben der Flamme links ein Stern, rechts ein Halbmond. Legenden,
links pantsch vist sat 125,
rechts (über dem s ein Punkt) Tapuristan.

Diese bilinguis gehört offenbar zu den interessantesten Ispehbeden-Münzen, und der Name des Münzherrn ist bisher so vollständig noch nicht vorgekommen; meines Wissens ist sie ein Unicum.

No. 90.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse
Legenden am Hinterkopf zaman afzut ⁛
vorn عمر Omer,
im zweiten Quartier afid,
im dritten Quartier nik? (gut).

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; unten an der Flamme links und rechts ein Punkt. Legenden
links aft vist sat 127,
rechts (mit einem Punkt über dem s) Tapuristan.

Von demselben Typus wie No. 90 sind noch

No. 91. A. عمر Omer. R. ascht vist sat 128.

92. A. عمر Omer. R. nav vist sat 129.

Said.

No. 93.

A. Vor dem Diadem ein Halbmond und Stern, hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ⊛

Legenden, am Hinterkopf zaman afzut

vorn سعيد Said,

am Rande, zweites Quartier afid,

drittes Quartier

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern; rechts ein Halbmond, unten neben der Flamme links und rechts ein Punkt.

Legenden: links pantsch vist sat 125,

rechts Tapuristan (ohne Punkt).

No. 94.

A. Vor dem Barte ein Halbmond, im Uebrigen völlig wie No. 93.

R. ganz wie die vorige Münze; vom Jahre 125.

No. 95. 96.

Noch zwei Münzen vom Jahre 126, die sich ganz genau zu einander verhalten, wie No. 93 u. No. 94, indem nämlich auf der einen vor dem Barte nichts ist, auf der andern vor dem Barte ein Halbmond.

Dscherir.

No. 97.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse 2 Punkte •• vor dem Bart und auf der Schulter nichts. Legenden,

hinten zaman,

vorn afzut,

am Rande, im zweiten Quartier afid,

im dritten Quartier حرير Dscherir.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt; unten an der Flamme nichts.

Legenden, links pantsch si sat 135.

No. 98.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; am Halse drei Punkte ∴; auf jeder Schulter ein Stern und ein Punkt.

Legenden, hinten zaman afzut

vorn حرير Dscherir,

am Rande, im zweiten Quartier afid,

im dritten Quartier

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. — Vom Jahre 136.

Süleiman.

No. 99.

A. Statt des Kopfes ein Rhombus mit dem Worte بخ in der Mitte. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse 3 Punkte ∵ auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:

am Hinterkopf zaman afzut ⁘
vorn ⁘ Süleimen,
im Rhombus
am Rande, zweites Quartier afid,
drittes Quartier

R. Typus undeutlich. Legende links haft si sat 137.

Hani.

No. 100.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ∵, auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden

hinten zaman afzut ⁘
vorn هانى
am Rande im zweiten Quartier afid
im dritten Quartier

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt. Vom Jahre 137.

No. 101.

A. Am Halse ⊛ statt der 3 Punkte; sonst völlig wie No. 100; vom Jahre 137.

No. 102.

A. Auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten, sonst wie No. 100.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern; vom Jahre 138.

Mukatil.

No. 103.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ⊛; auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden

hinten zaman afzut ⁘
vorn مقاتل Mukatil
am Rande im zweiten Quartier afid
im dritten Quartier

R. Neben der Flammenspitze links und Rechts ein Stern. Legende links nav si sat 139.

No. 104.

A. Ganz derselbe Typus wie No. 103.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Vom Jahre 139.

Abdullah.

No. 105.

A. (aus einer ältern Sendung, wo ich den Typus nicht so genau beachtete). Legenden

hinten zaman afzut ☉

vorn عبد الله Abdullah

am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier ıʌıı

R. Legende links ıםנ سيسو ı nav si sat 139.

No. 106.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ⊙; auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden wie No. 105.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Legende links ıםנ لسc tschahal sat 140.

No. 107.

A. wie No. 106.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 140.

Ibrahim.

No. 108.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; am Halse ∵, auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden

hinten zaman afzut ☉

vorn ابرهیم Ibrahim

am Rande, im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier ıʌµı niuk

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond.

Legende links םנ لسc'µـ ivak tschahal sat 141.

No. 109.

A. Vor dem Barte nichts, sonst wie No. 108.

R. Neben der Flamme links ein Halbmond, rechts ein Stern. Vom Jahre 141.

Anonyme Münzen.

No. 110.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ∵

Legenden, hinten zaman
vorn afzut ⁘
am Rande im zweiten Quartier afid
im dritten Quartier [Pehlevi] niuk

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 130.

No. 111.

Von demselben Typus wie No. 110. Jahr [Pehlevi] si du sat 132.

No. 112.

A. völlig der Typus wie No. 110.
R. Neben der Flammenspitze nichts.
Vom Jahr [Pehlevi] du si sat 132.

No. 113.

Desgleichen, vom Jahre [Pehlevi] se si sat 133.

No. 114.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ∴ Legende wie No. 110.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 134.

No. 115.

A. Am Halse ein Stern; sonst wie No. 114. Vom Jahre 134.

No. 116.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ein Stern; vor der Brust und auf den Schultern nichts. Legenden
hinten zaman
vorn afzut ⁘
im zweiten Quartier afid
im dritten Quartier [Pehlevi] [Pehlevi]

R. wie No. 114. Vom Jahre 134.

No. 117.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ∴, vor dem Barte und auf den Schultern nichts. Legenden
hinten zaman ⁘
vorn afzut ⁘
am Rande im zweiten Quartier afid
im dritten Quartier [Pehlevi]

R. Links und rechts neben der Flammenspitze ein Punkt. Vom Jahre 135.

No. 118.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; am Halse ∵, auf jeder Schulter ein Stern. Legenden wie No. 117.

R. wie No. 117. Vom Jahre 135.

No. 119.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Stern und ein Punkt; am Halse ∵

Legenden hinten zaman ⁘

vorn afzut ⁘

am Rande, zweites Quartier afid

drittes Quartier [Pehlevi]

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 136.

No. 120.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen 2 Punkten; am Halse ∵ Legenden wie No. 119.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Vom Jahre 140.

No. 121.

A. Derselbe Typus und dieselben Legenden wie No. 120.

Neben der Flammenspitze links ein Halbmond, rechts ein Stern. Legende, links [Pehlevi] ivak tschahal sat 141.

No. 122.

A. Desgleichen.

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; vom Jahre 141.

No. 123.

A. Desgleichen. R. Links und rechts neben der Flammenspitze ein Stern. Vom Jahre 141.

No. 124.

A. Desgleichen. R. Links und rechts neben der Flammenspitze ein Punkt. Vom Jahre 141.

No. 125.

A. Am Halse ⊙, sonst wie No. 120.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern.

Vom Jahre 141.

No. 126.

A. Am Halse ⊙, sonst wie No. 120.

R. In drei Varietäten von No. 121. 122. 123. Vom Jahre 142.

No. 127.

A. Doppelter Rand. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; am Halse in 5 verschiedenen Varietäten [Zeichen] ∵ auf den Schultern nichts oder ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden

hinten zaman ⁘

vorn afzut ⁘

am Rande, erstes Quartier nichts,
zweites Quartier [illegible] afid ...
drittes Quartier [illegible]
viertes Quartier [illegible]

Die Pehlevi-Legende des vierten Quartiers und die kufische (zweiten scheinen mir identisch zu seyn und den Namen Omer a zudeuten.

R. Doppelrand, und zwischen den beiden Rändern abwechsel viermal Halbmond und Stern und die bourbonische Lilie [illegible] Neben der Flammenspitze verschiedene Variationen, nämlich

links ein Punkt, rechts ein Halbmond,
„ ein Halbmond „ ein Halbmond,
„ ein Halbmond „ ein Stern,
„ ein Halbmond „ ein Punkt.

Vom Jahre 142.

No. 128.

A. und R. vollständig der Typus der No. 121.
Vom Jahre [illegible] si tschahal sat 143.

No. 129.

A. Der in No. 127 beschriebene Typus; am Halse •ن•

R. Doppelrand u. s. w. wie No. 127. Neben der Flamm(spitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Vom Jahre 143.

So weit mir nun die Ispehbeden-Münzen bekannt sind, ergi(sich folgende Uebersicht derselben.

Aera von Taberistan.	Jahr Christi	Jahr der Hidschret.	Münzherren.
	651	30	Ende des persischen Reiches.
1	652	31	Anfang der Unabhängigkeit von Tabe
60	711	93	Churschid I. [st
72	723	105	Ferhan.
73	724	106	Ferhan.
74	725	107	
75	726	108	Ferhan.
76	727	109	
77	728	110	Ferhan.
78	729	111	
79	730	112	
80	731	113	
81	732	114	
82	733	115	
83	734	116	
84	735	117	
85	736	118	
86	737	119	

Aera von Taberistan.	Jahr Christi.	Jahr der Hidschret.	Münzherren.
87	738	120	Dad Burs Mitra.
88	739	121	
89	740	122	Churschid II.
90	741	123	Churschid II.
91	742	124	
92	743	125	Churschid II.
93	744	126	
94	745	127	Churschid II.
95	746	128	Churschid II.
96	747	129	Churschid II.
97	748	130	Churschid II.
98	749	131	Churschid II.
99	750	132	Churschid II.
100	751	133	Churschid II.
101	752	134	Churschid II.
102	753	135. 136	Churschid II.
103	754	137	Churschid II.
104	755	138	Churschid II.
105	756	139	Churschid II.
106	757	140	Churschid II.
107	758	141	Churschid II.
108	759	142	Churschid II.
109	760	143	
110	761	144	
111	762	145	Churschid II.
112	763	146	
113	764	147	
114	765	148	Churschid II.
115	766	149	
116	767	150	
117	768	151	Chalid.
118	769	152	Chalid.
119	770	153	Chalid.
120	771	154	Omer bin el Ala.
121	772	155	Omer bin el Ala.
122	773	156	Omer bin el Ala.
123	774	157	Omer bin el Ala.
124	775	158	Omer bin el Ala.
125	776	159	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
126	777	160	Said bin Dalidsch.
127	778	161	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
128	779	162	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
129	780	163	Omer bin el Ala. — Jahja. — Anonym.
130	781	164	Anonym.

Aera von Taberistan.	Jahr Christi.	Jahr der Hidschret.	Münzherren.
131	782	165	Anonym.
132	783	166	Anonym.
133	784	167	Anonym.
134	785	168	Anonym. — Omer bin el Ala.
135	786	169	Anonym. — Dscherir.
136	787	170. 171	Anonym. — Dscherir. — Maad (?).
137	788	172	. . . . . Dscherir. — Süleiman. — Hani.
138	789	173	Hani.
139	790	174	Mukatil. — Abdullah.
140	791	175	Anonym. — Abdullah.
141	792	176	Anonym. — Ibrahim.
142	793	177	Anonym (in zwei Varietäten).
143	794	178	Anonym (in zwei Varietäten).

Diese Uebersicht der vorhandenen Münzen beweist, dass wenigstens vom Jahre 125 der Taberistanischen Aera an das Land in zwei Statthalterschaften zerfiel, weil sich sonst manche Erscheinungen gar nicht erklären liessen, z. B. die Münze des Said vom Jahre 128, die anonyme Münze vom J. 136 und die anonymen Münzen von den Jahren 142 und 143.

Schliesslich füge ich noch die Beschreibung einer Gemme mit parthischer und Pehlevi-Legende hinzu; sie befindet sich im Besitz meiner Tochter in Aleppo, die sie jedoch erst erhielt als meine Arbeit über die Gemmen mit Pehlevi-Legenden schon abgedruckt war.



Die Gemme stellt einen nach rechts laufenden Hund vor; die Pehlevi-Legende ist zwischen den Hinter- und Vorderfüssen; um sie zu lesen, muss man die Gemme umkehren; der erste Buchstabe ist bei dem linken Hinterbein; sie lautet

Ferhad

Die parthische Legende fängt am Hinterkopf des Hundes an, und lautet ki Mazdin

ich vermuthe, dass es mazdaiasn heissen soll, so dass das s fehlt: in diesem Falle würde die Legende: Ferhad der Hormuzdverehrer bedeuten.

Aus Baki's Diwan [1]).

IV. در تعریف خط همایون غزل حضرت سلطان سلیمان

جهان معدلت کان مروّت خانی
پناه ملك وملت نصرت آلدّین
شه عادل سلیمان خان غازی
معزّ الدّولت سلطان آلسّلاطین
نه خوش قلدی کورك اثار لطفی
جهانی صورت ومعنایی تزیین
بنه نظم ایلمش بر عقد کوهر
ایدر بیك کرّه حسّان کورسه تحسین
مثال خردهٔ پیروزه خطّی
مجلّی صفحه‌سی بر لوح سیمین
به‌خود زیباتر وتازه بنفشه
در آغوش ایلمش کلبرك نسرین
بیاضی غرّهٔ صبح سعادت
سوادی سرمهٔ چشم جهان بین
سواد خط ایچنده نقطه‌لردن
شب تاریك ایچنده شکل پروین

---

1) Herr Julius Zwiedinek von Südenhorst, erster Dolmetsch des k. k. Generalkonsulats in Smyrna, hat eine Ausgabe des gesammten, kritisch gesichteten Textes des Diwans von Baki nebst einer Auswahl von Uebersetzungsproben vollendet, welche er durch den Druck zu veröffentlichen beabsichtigt, falls sich ein Herausgeber finden sollte. Obige zwei Kassiden sind dem zu Handen des Unterzeichneten befindlichen Manuscripte des genannten Hrn. Verfassers entnommen. O. v. Schlechta.

اکرچه نقطه در صورتده آنلر
ولی معنی یوزنده خال مشکین
اراسی سلسبیل باغ رضوان
حروفی روضه در کلمش ریاحین
نه دریا در بو شعرك بحری یارب
که اندن کائنات اولمش کهرچین
نیجه نازك در اول شعر شکر بار
لب دلبر کبی شیرین ورنکین
پس آیینه طبعندن ایتدی
بنه طوطی صفت باقی یه تلقین
شکار ایتمك ندر معنی هماسن
بولنسه طبع شاهی کبی شاهین
کمالن اکلیوب بربر اوکنده
قومشلر یوز یره شاهان پیشین
جهانده کیدوکنجه شاه انجم
زمرّد تختی اوزره تاج زرّین
خدا ویرسون سریر سلطنتده
سعادت تاجی برله عزّ وتمکین
بلالردن امین اولسون جهانده
آلهی عزّتك حقیچون آمین

Lobgedicht

auf ein vom Sultan Suleiman verfasstes Gedicht.

(dschihani madelet kian murüwwet chani)

Im Kreise der Gerechtigkeit Du milder Gnadenhort,
Vertheidiger des Glaubens Du, der Welten Zufluchtsort,

Suleiman! Du siegreicher Chan durch Edelsinn bekannt,
O König Du der Könige, der Du beglückst das Land,

Wie reizend wird, o schauet nur! durch seiner Gnaden Spur
Mit äussrem Glanz, mit innrer Pracht verherrlicht die Natur!

Als Kaiser hast voll Weisheit Du durch Deiner Worte Macht
In neuer Regeln neu Geleis die Redekunst gebracht;

Als Dichter reihtest Perlen gleich zum Kranz die Worte Du, [1])
Säh Hassan [2]) ihn, so rief er selbst Dir tausend Bravo zu;

Der Buchstab, den Du schreibst, scheint uns ein winziger Saphir,
Und wie der Lilien weisses Kleid erglänzet das Papier;

Vielleicht, dass duftge Veilchen gar Dein Rohr geschaffen hat,
Vielleicht, dass die Narzisse hält umarmt das Rosenblatt?

Es glänzet wie der Morgen hell der Seite weisses Feld,
Die schwarze Tinte sich in's Aug' als Salbe streicht die Welt;

Und auf den dunklen Lettern sieh! die Punkte [3]) zart und fein,
Sie scheinen die Plejaden mir in schwarzer Nacht zu sein;

Doch wenn wir gleich als Punkte nur mit unsrem Aug' sie seh'n,
Auf Ambramaale deuten sie den Männern, die's versteh'n;

Es rauscht Dein Vers wie Selsebil im Paradieseshain,
Ein duftend Gras aus Eden scheint mir Deine Schrift zu sein;

Das Versmaass Deiner Reime ist ein Meer fürwahr, bei Gott!
Denn für die Schöpfung wird darin so manche Perle flott;

Wie allerliebst ist Dein Gedicht, wie zuckersüss und mild,
So süss wie der Geliebten Mund, so reizend wie ihr Bild;

In Deiner Verse Spiegel hat Baki einstmals geblickt,
Ahmt Dich nun nach als Papagei mit seinem Lied geschickt;

Zu jagen nach dem Königsaar der Weisheit, schwerer Stand!
Wenn uns Dein königlicher Geist als Falke nicht zur Hand;

Die Könige als sie erkannt Dein wundervoll Gemüth,
Da haben in den Staub vor Dir sie nieder sich gekniet;

Für Dich nur hat der Sterne Schaar, o Schah! am Himmelszelt
Auf blauem Grund aus reinem Gold die Krone aufgestellt;

O gebe Gott dass immerdar Ihm auf dem Thron der Macht
Des Sieges lichte Ruhmeskron verleihe Glanz und Pracht;

Von allem Uebel möge stets das Schicksal ihn befrein,
Gott möge Seiner Grösse Hort und Sein Beschützer sein.

1) Sultan Suléiman war bekanntlich selbst Dichter, in welcher letzteren Eigenschaft ihn das gegenwärtige Gedicht preist.

2) Der Name des bekannten Panegyrikers des Propheten.

3) Eine Anspielung auf die goldenen Punkte und Sterne, welche den Text der Manuscripte zieren.

XIX. مرثیه برای وفات حالهٔ سلطان

جای آسایش اولور صنمه جهان فانی
ایلمه قصد عمارت بو خراب ایوانی
منزل بار بلا کهنه سرا در دنیا
کنج راحت یری ظن ایلمه بو ویرانی
فلکک قصر دلاویزینه مفتون اولمه
نیجه میراثه کیروبدر بو سرای فانی
دشمن اهل کرمدر فلک سفله نواز
کوز کوره نتدی او شهزادهٔ عالیشانی
آب وتابن کیدروب تف سموم قهری
برك نیلوفره دوندردی کل خندانی
قنی اول کنکرهٔ تاج سعادت کهری
قنی اول بارکه لطف وکرم سلطانی
قنی اول درّ دلفروز سخا دریاسی
قنی اول کوهر نایاب مروّت کانی
مهر وماه فلك بخت وسعادت سلطان
شمع ایوان سرا پردهٔ عصمت سلطان
اب باران که یغر باغ کلستان اوزره
قطره‌لر کم دوکیلور سنبل وریحان اوزره
جویلر کم طولانور دامن صحرالرده
ژاله‌لر کم کورینور لالهٔ نعمان اوزره
هب او کوز یاشلریدر آقدی بساط ارضه
اغلشور اهل سما حضرت سلطان اوزره
ماتمن طوتسه نولا عالم علویده فلك
سایهٔ رحمت رحمان ایدی انسان اوزره

بو فنا كلشننك خار وخسندن كوچروب
قوردیلر بارکهن روضهٔ رضوان اوزره
جسم پاكن كوتروب خاكدن الدى رضوان
دوشدى خوابكهن غرفهٔ غفران اوزره
سر بسر صالمشیدى سایهٔ فضل واحسان
شهپر عاطفتن خیل یتیمان اوزره
اغلك اى خیل یتیمان وغریبان اغلك
یاد ایدوب نعمت سلطان فراوان اغلك
عید یقلشدى دوشنسون ینه قصر دیوان
چقوب ایوان سعادتده بیورسون سلطان
در دركاهنه عزم ایلسون اشراف كبار
ایشكى خاكنه یوزلر سوره كلسون غلمان
حاله سلطان دیو شهزادهلر اقبال اتسون
كلسون اول لطف وكرم كاننه شاد وخندان
آه كیم خواب خیال اولدى بو دولتلر هب
طورمدى عكسنه دور ایلدى چرخ كردان
كلوب احباب سریركده سنى كورمیهجك
قنى سلطان دیو افلاكه ایرشسون افغان
نه خطا ایلدك اى تیر كج انداز فلك
مردم دیدهٔ اعیانه طوقندى پیكان
مدد الله مدد عون وعنایت سندن
بو فراق اتشنه دوزمكه طاقت سندن
بر یره جمع اولهلم خاطر محزونلر ایله
زار زار اغلشلم دیدهٔ پر خونلر ایله
كوكلمزك اوینهمنك كتدى زمانى شمدى
حالمز سویلهشلم خاطر محزونلر ایله

شویله بیهوش وخراب ایلدی افسانهٔ غم
عقلمز باشمزه کلمیه افسونلر ایله
نقد وقت اولدی بزه اشك سفید رخ زرد
درد وغم طالبی بوز اقچه والتونلر ایله
دوندی صحن چمنه روضهٔ فردوس برین
سایبانلر قوریلوب چتر همایونلر ایله
نعمت رحمت رحمانه یتشدی او ولی
بز جکر خونی بروز بونده جکر خونلر ایله
قپوسنده ایشکی خدمتنی ایلر غلمان
حوریلر فرشو طورر اطلس واکسونلر ایله
منّت اللّه کمال کرم ربّانی
ایلدی ایکی جهان دولتنه ارزانی
لایق مغفرت حضرت غفّار اولسون
دولت نامتناهی‌یه سزاوار اولسون
خلعت فاخرهسی دامن عفو ستّار
روح پاکینه غدا لذت دیدار اولسون
مرقد پاکن ایدوب شمع هدایت روشن
مشهد طاهر مستغرق انوار اولسون
عاقبت یوقلغمش کار جهان ای باقی
نیدهلم شاه جوان بخت جهانوار اولسون
دخی اول دختر سعد اختر اپاکیزه کهر
چشم ناهید کبی روشن وبیدار اولسون
آب روی وزراء حضرت احمد پاشا
مظهر لطف خداوند جهاندار اولسون
آق کل غنچه‌لری کیبی کوزل کوریه‌لری
خار آزاردن اللّه نکهدار اولسون

غرقه رحمت اوله روح روان سلطان
حورلر قرشو طوره كلشن فردوس مكان

Trauergedicht

auf den Tod der Sultanin Tante Ismet Chatun.

(dschai asaisch olur sanma dschihani fani)

Glaube nicht, dass Ruh' zu finden
  In der Welt voll Unbestand,
Suche nicht Dein Haus zu gründen
  Auf Ruinen halbverbrannt,

Denn ein Wohnort voll der Lasten
  Ist der Erde Saal fürwahr,
Keinen Winkel d'rin zu rasten,
  Bietet er dem Wandrer dar;

Darum lass Dich nicht umgarnen
  Von der Schöpfung eitlem Schein,
Lass Dich von den Erben warnen
  Die da ziehen aus und ein;

Feindlich ist das Loos den Frommen
  Nur den Thoren gut gesinnt;
Sieh nur wie es mitgenommen
  Jenes hohe Fürstenkind,

Jeder Farbenglanz muss weichen
  Vor Chamsîns giftschwangrem Hauch,
Macht wie dürres Blatt erbleichen
  Jene holde Rose auch;

Wohin schwand der Schönheit Krone?
  Wohin schwand des Glücks Juwel?
Deren Schwelle Gnadenzone,
  Die Sultanin ohne Fehl?

Perle in dem Grossmuthsmeere,
  Die verwirrt die Herzen macht,
Kleinod reich an Glanz und Hehre
  In der Liebe tiefem Schacht,

Sonn' und Mond in Glückessphäre,
  Leuchte in der Schönheit Land,
Fürstin, reich an Ruhm und Ehre,
  Sultanin Ismet benannt;

Frühlingswolken, die geflossen
  Auf der Rosen duft'gen Chor,

Regentropfen ausgegossen
Auf der Blüthen reichen Flor,

Flüsse die sich schlängelnd winden
An der Wiesen Saum hinan,
Tröpfchen Thau's, die Ruhe finden
Auf dem Anemonenplan,

Sind nur Thränen, die da fliessen
Alle ohne Unterschied,
Die die Himmlischen vergiessen
Weil die Fürstin ach! verschied.

Sieh, in Trauerkleider hüllet
Sich des Himmels weites Rund,
Macht den Schmerz, der ihn erfüllet,
So der ganzen Erde kund,

Von den Stacheln, von den Dornen
Dieses Gau's sich zu befrein,
Ging der Körper der Verlornen
Seelig in das Eden ein,

Aus dem Staub' hat sie erhoben
Der an Edens Pforte wacht,
Hat im höchsten Himmel oben
Sie an heil'gen Ort gebracht,

Mit den Flügeln ihrer Gnade
Deckte sie die ganze Welt,
Ihre Grossmuth, ach wie schade!
Hat den Armen nie gefehlt;

Weinet darum ihr Verwaiste,
Weinet ihr Verlassnen all',
Denkt der Fürstin, die euch speiste,
Die euch half von Fall zu Fall,

Schmückt mit Teppichen die Gänge,
Denn das Fest des Bairams naht,
Zeig' o Fürstin Dich der Menge
Die Dein Glück beglücket hat,

All des Reiches Grosse mögen
Nun zu ihrer Schwelle ziehn,
In den Staub auf ihren Wegen
Sich als niedre Knechte knien,

Vor der Tante sich zu neigen
Nahen schon die Prinzen auch,
Froh und heiter sie sich zeigen,
Wie's bei solchem Feste Brauch;

Ach! dass all die Herrlichkeiten
  Nur ein Traum sind, der vergeht,
Denn verändert sind die Zeiten,
  Himmelsrad hat sich gedreht;

Nicht am Thron mehr hat gefunden
  Sie der Freunde treue Schaar,
Um die Fürstin, die verschwunden
  Klagt der Himmel immerdar;

Harter Himmel, welch Verbrechen
  Müssen heute büssen wir,
Dass uns in die Augen stechen
  Pfeile aus dem Leidrevier;

Hülfe! Hülfe! o gewähret
  Gnade unsrer Noth und Pein,
Die der Trennungsschmerz verzehret,
  Finden Trost bei Gott allein;

Lasst an einem Ort' uns sammeln
  Mit verwundetem Gemüth,
Lasst uns unsre Klage stammeln,
  Thräne dann im Auge glüht;

Denn zum Spiele wie zum Scherze
  Passet jetzt die Stunde nicht,
Lasst uns reden von dem Schmerze,
  Der das bange Herz uns bricht;

An dem Grame musst' erkranken
  Unser hart geprüfter Sinn,
Und verworren die Gedanken
  Quälend unsern Kopf durchziehn;

Von der Wange uns der bleichen
  Silberhell die Thräne rollt,
Kann Betrübten dar sie reichen
  Als des Leides bittren Sold,

Sieh! des Edens lichten Gauen
  Hat die Flur es nachgemacht,
Zelte dort die Kämpfer bauen,
  Würdig kaiserlicher Pracht [1]);

Denn die Fluren hat geschmücket
  Gottes Güte tausendfach,
Wir, von herbem Schmerz bedrücket,
  Trinken unser Herzblut, ach!

---

1) Es ist am Bairamfeste Sitte, auf Wiesen und freien Plätzen Ring- und ampfspiele abzuhalten.

Seht an ihrer Thüre Schwelle
  Weinend jetzt die Engel stehn,
In Gewändern licht und helle
  Zieht den Huris sie entge'n.

Gottes Huld und Gottes Gnade
  Steht an ihrem Haupte Wacht,
Hat aus dieser Welt gerade
  In das Jenseits sie gebracht;

Mög' im Himmel sie umschweben
  Gottes Nachsicht immerdar,
All das Glück sie dort umgeben;
  Dessen hier sie würdig war;

Dort mit funkelndem Gewebe
  Sei so reich sie ausgeschmückt,
Dass zu ihrem Bild erhebe
  Engelschaar das Aug' entzückt;

Auf dem Weg zum Paradiese
  Leuchte uns ihr Leichenstein,
Ew'gen Strahlenschimmer schliesse
  Ihr erlauchtes Grabmal ein;

O Baki! Von kurzer Dauer
  Ist die Herrlichkeit der Welt,
D'rum vergessen sei die Trauer,
  Wenn der Schah sich uns erhält,

Mit der Tochter sein, der reinen,
  Deren Stern das Glück stets bannt,
Nimmer darf die Venus scheinen,
  Wenn ihr Blick uns zugewandt;

Auch die Perle der Vesire,
  Die benannt Ahmed Pascha, [1])
Ewig Gottes Gnade ziere,
  Stets sei seine Huld ihm nah;

Wie am Zweig die Rosenkronen
  Schützt ein grünes Blätterdach,
Mög sie gnädig Gott verschonen
  Mit der Dornen Ungemach;

Hülle auch in Dein Erbarmen
  Gott! der Fürstin Schatten ein,
Lass im Paradies der Armen
  Wächter Deine Engel sein.

---

1) Ahmed Pascha, Rustems Eidam, war bei der Eroberung Szig vierter Wesir und später Grosswesir.

Ueber den Gewinn, den die Geschichtswissenschaft aus dem Studium des religions-gesetzlichen (halachischen) Theiles der neuhebräischen Literatur des Mittelalters zu erwarten hat.

Vorzugsweise
in Rücksicht auf die deutsche Geschichte nachgewiesen

von

Dr. M. Wiener, Oberlehrer zu Hannover. *)

Hochgeehrte Versammlung! Gestatten Sie, dass ich Ihre Aufmerksamkeit auf kurze Zeit für einen Zweig derjenigen Literatur in Anspruch nehme, die, obwohl sie zu der orientalischen gehört, bereits eine fast zweitausendjährige Existenz hat und im Laufe dieser Zeit in fast allen civilisirten Ländern der Erde cultivirt worden ist, dennoch in dem letzten Jahrhundert zum Nachtheile für die Wissenschaft in dem Masse vernachlässigt wurde, dass, wo man sich aus ihr Rath zu holen gezwungen war, man in der Regel zu Subsidiarwerken seine Zuflucht nahm und sich somit solcher Krücken bediente, die bei einer eingehenderen Forschung längst als schwach und morsch hätten erkannt werden müssen. Ich meine die neuhebräische Literatur, fälschlich noch immer von Vielen die rabbinische genannt, welche das ganze hebräische nachbiblische Schriftenthum umfasst, dessen einzelne Epochen von Zunz in seinem Buche „Zur Geschichte und Literatur" so meisterhaft geschildert und characterisirt worden sind. Bis vor etwa hundert Jahren entwickelten auch christliche Gelehrte, insbesondere die Theologen, auf diesem Gebiete eine sehr bedeutende Thätigkeit, wenngleich meistens nur zu theologischen und polemischen Zwecken; seitdem sich aber die Wissenschaft von der Theologie zu emanzipiren begann, nahm auch der ehedem auf das Studium der neuhebräischen Literatur verwandte Fleiss immer mehr ab, weil man, wenn nicht Vorurtheile oder die Scheu vor den zu überwindenden Schwierigkeiten als Gründe für die eingetretene Vernachlässigung jenes Literaturgebietes angenom-

---

*) Vortrag, gehalten in der Generalversammlung der D. M. Gesellschaft in Hannover d. 2. Sept. 1864.

men werden sollen, wahrscheinlich glaubte, sich bei den von früheren Gelehrten aus diesem Wissenszweige gewonnenen Resultaten beruhigen und von einem erneueten Quellenstudium desselben auf keine weitere beachtenswerthe Ausbeute rechnen zu dürfen. Dass diese Ansicht aber, auch wenn hier nur die neuhebräische Literatur des Mittelalters in Frage käme, eine irrige sei, haben nächst Zunz, dessen Name auf diesem Gebiete als Stern erster Grösse glänzt, auch noch andere jüdische Gelehrte in den letzten Decennien vielfach bewiesen, und so hat Ritter, welcher Anfangs in seiner Geschichte der Philosophie den literarischen Leistungen der Juden jede Bedeutung für die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie abgesprochen hatte, in Folge der fruchtbaren Entdeckung Munk's, dass der unter den Scholastikern bekannte Avicebron kein anderer als der berühmte Salomo ben Ǵebirol und das der scholastischen Philosophie als Grundlage dienende Werk fons vitae nur eine Uebersetzung von des letztern מקור חיים sei, seinen Irrthum bekannt und zugegeben, dass das Grundbuch für die mittelalterliche Scholastik ein Erzeugniss der neuhebräischen Literatur sei. Wie aber seit dem eilften Jahrhundert das genannte Werk Ǵebirol's, so übte seit dem dreizehnten der More Nebuchim des Maimonides auf die Entwicklung der Philosophie einen wesentlichen Einfluss und Joël hat in seiner Schrift über das Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides überzeugend nachgewiesen, wie in den Schriften des ersten nicht bloss einzelne Stellen, sondern ganze Abhandlungen des More Nebuchim reproducirt sind. Hat es doch noch, wie aus den jüngst von Foucher de Careil aus den Schätzen der hiesigen königl. Bibliothek gemachten Mittheilungen zu ersehen ist, Leibnitz nicht verschmäht, sich eingehend mit Maimonides zu beschäftigen und dessen More mit Anmerkungen zu versehen! Doch nicht das Gebiet der Philosophie allein ist es, mit welchem sich die neuhebräische Literatur beschäftigt hat; auch die übrigen wissenschaftlichen Disciplinen haben in ihr eine hinreichende Pflege gefunden und wie das Feld der Exegese und Grammatik, so hat sie auch das der Poesie und Rhetorik, der Mathematik und Astronomie, der Medizin und Naturkunde reichlich cultivirt, so dass eine auf Vollständigkeit Anspruch machende Geschichte aller dieser Wissenszweige auch auf die Erzeugnisse der neuhebräischen Literatur ihr Augenmerk zu richten haben wird. Wie verlockend nun auch die Versuchung für mich ist, auf den Nachweis dieser wissenschaftlichen Thätigkeit hier ausführlicher einzugehen, so begnüge ich mich doch mit einer blossen Andeutung dieses von Anderen bereits des Breiteren nachgewiesenen Punktes und wende mich nunmehr dem Gegenstande zu, auf welchen meines Wissens bisher noch nicht die Aufmerksamkeit in dem Masse, in welchem er sie verdient, gerichtet worden und auf den ich mir daher die Ihrige zu lenken erlaube.

Während nämlich die erwähnten Disciplinen vorzugsweise auf der pyrenäischen Halbinsel und in der Provence mit Vorliebe ge-

pflegt wurden, war die geistige Thätigkeit der jüdischen Schulen in Deutschland und Frankreich weit mehr anderen Bestrebungen zugewendet. Hier war die literarische Beschäftigung grösstentheils auf die Entwickelung des national-religiösen Elements gerichtet, man behielt mehr das praktische Leben im Auge und war, nachdem der Talmud längst abgeschlossen war, bestrebt, die in demselben festgestellte religiöse Satzung im Geiste der Rabbinen zu erweitern und die jüdische Rechtspraxis immer fester zu begründen. So entstanden die sogenannten Tosafot d. h. Glossen zum Talmud und zu dessen Hauptcommentator Salomo ben Isaac, gewöhnlich Raschi genannt; ferner eine ziemliche Anzahl selbständiger halachischer d. h. die Richtschnur für das Leben bestimmender Werke und eine sehr ansehnliche Menge von Rabbinatsgutachten, indem man sich bei schwierigen Fällen, die man nicht allein zu entscheiden wagte oder verstand, an Talmudkundige von anerkannter Autorität, die meistens Rabbiner waren, mit Anfragen wendete, welche von diesen auf das bereitwilligste und im Glauben, mit einer solchen Thätigkeit ein gottgefälliges Werk zu üben, in besonderen Gutachten beantwortet wurden [1]), welche uns zum Theil noch erhalten sind. In sofern nun alle diese Schriften nur Vorschriften über das religiöse Leben ertheilen, sollte man kaum voraussetzen dürfen, dass ihr Inhalt, abgesehen von dem etwaigen culturhistorischen Werthe desselben, auch sonst noch von wissenschaftlicher Bedeutung sein möchte; allein dass man sich bei einer solchen Annahme im Irrthume befände, will ich hier wenigstens in Beziehung auf die Geschichtswissenschaft, und zwar vorzugsweise so weit diese unser deutsches Vaterland betrifft, nachzuweisen mir gestatten.

Schon die in den genannten Werken vorkommenden Personennamen werden für den Historiker von vielfachem Interesse sein und eine aufmerksame Beachtung derselben wird zu dem Resultate führen, dass, wenn man einzelne Namen als speciell jüdische, andere dagegen als speciell christliche ansehen und etwa gar, wie dies von der preussischen Regierung vor noch nicht dreissig Jahren beabsichtigt war, auf eine solche Annahme gestützt, den Juden die Führung der letzteren untersagen wollte, eine unparteiische Geschichtsforschung, wie Zunz in seiner geschichtlichen Untersuchung über die Namen der Juden bereits nachgewiesen hat, hiergegen Einspruch erheben müsste. Denn es würde sich ergeben, dass, wie selbst der Beiname Judaeus im Lateinischen oder Jude im Deutschen mit

1) Es zeigt daher von einem gänzlichen Verkennen der durch Ertheilung solcher Gutachten von Seiten der Rabbinen an den Tag gelegten Bestrebungen, wenn Ewald in den göttinger gel. Anzeigen 1863 Stück 25 in seiner Beurtheilung der Schrift von Perles über R. Salomo ben Adereth meint, der eben genannte Rabbiner sei ruhmsüchtig genug gewesen, tausende von Gutachten zu verfassen, da dieselben durchaus nicht von seiner Ruhmsucht, wohl aber von dem hohen Ansehen, in welchem er stand, wie von seiner Gewissenhaftigkeit Zeugniss ablegen.

seinen mannigfachen Compositis: Judman, Judenfeld, Judengut, Judenspiess, Judenbretter, Judenkönig u. s. w. seit dem 13ten Jahrhundert in den verschiedensten Gegenden Deutschlands von vielen Christen geführt wurde und sich sogar eines der 15 Geschlechter in Coeln, denen Kaiser Trajan diese Stadt anvertraut haben soll, nicht allein später „von Juden" schrieb, sondern auch in seinem Wappen drei Judenhüte und auf dem Helm einen bärtigen Judenkopf hatte [1]), auch umgekehrt viele Namen, mit denen man gewöhnlich nur Christen benannt findet, früher ohne Bedenken von Juden geführt wurden. Als Belege will ich nur einige derselben anführen. Mone erwähnt in seiner Zeitschrift IX, 270 Anm. 12 aus Zeibig's Urk. von Klosterneuburg einen Judenrichter Peter zu Wien im Jahre 1334 und fügt hinzu: „Da er Peter hiess, so war er ein Christ", offenbar, weil er den Namen Petrus, den der bekannte Apostel als Beinamen führte, für einen specifisch christlichen hielt. Diese Ansicht findet sich übrigens schon in dem von mir in hebräischer und deutscher Sprache hier bei Rümpler edirten historischen Werke Schevet Jehuda, in welchem ein Rathgeber den König Alfonso den Frommen von Spanien zu überzeugen sucht, dass die Taufe bei den Juden nichts nütze, da sie, wenn sie auch die christlichen Namen Pedro und Paullo annehmen, doch ihr Gesetz beobachten wie Akiba und Tryphon (cf. hebr. Theil S. 97 und deutscher Theil S. 199). Also auch hier die nämliche Ansicht, dass der Name Pedro ein durchaus christlicher sei. Dieselbe beruht aber auf einem Irrthume, denn abgesehen davon, dass פיטרוס, wo Petrus noch mit der lateinischen Endung erscheint, schon mehrmals im jerusalemischen Talmud als der Name des Vaters des berühmten Gesetzeslehrers R. Jose vorkommt (vgl. Zunz Namen der Juden S. 16), führt ihn z. B. ein jüdischer Märtyrer aus Coeln, welcher am 28. Juni 1096 von den Kreuzfahrern ermordet wurde (siehe meine Uebersetzung des Emek habbacha S. 13), ferner ein Jude daselbst im Jahre 1132, welcher bei Gelegenheit eines Rechtsfalles in dem Werke Ewen Haëser des R. Elieser ben Natan S. 18d erwähnt wird (s. Zunz a. a. O. S. 59); ebenso der als Tosafist berühmte jüdische Gelehrte R. Peter, welcher im zweiten Kreuzzuge gleichfalls als Märtyrer fiel (s. Zunz zur Geschichte S. 55 und mein Emek habbacha S. 26); desgleichen der Vater eines in Breslau im Jahre 1338 verstorbenen Juden, Namens Schalom (s. die von Nissen im dritten Jahrgange von

---

1) Siehe Ludwig's Erläuterung der goldenen Bulle I, 849. Ob dieses Patriziergeschlecht wirklich von jüdischer Abkunft gewesen sei und nach seinem Uebertritt zum Christenthume den Beinamen „die Juden" zur Erinnerung an seine frühere Abstammung beibehalten habe, wie Fahne in seiner Geschichte der Kölnischen, Jülichschen und Bergischen Geschlechter I, 192 meint, bleibe vorläufig dahingestellt. Jedenfalls aber würde man irren, wenn man, wie dies noch von Kriegk in seinen Frankfurter Bürgerzwisten S. 407 geschehen ist, aus dem Beinamen „der Jude" allein schliessen wollte, dass der Träger desselben wirklich ein Jude gewesen.

Liebermann's Jahrbuch mitgetheilten jüdischen Epitaphien S. 25 No. 10); ferner der im Jahre 1343 in Frankfurt a. M. lebende Jude Petrus von Menze, welcher nicht zu verwechseln ist mit dem im dortigen Bürgerbuche von 1333 verzeichneten: „Peter genannt Jude, früher Mor", der wahrscheinlich Christ war (s. Kriegk Frankfurter Bürgerzwiste S. 470 u. 552); desgleichen ein Jude aus Brünn, der 1382 als Besitzer des Dorfes Strzizow erwähnt wird (s. Carmoly im Ben Chananja II, 464) und endlich noch ein Talmudkundiger R. Peter, dessen Leichenstein auf dem jüdischen Gottesacker zu Wien gefunden wurde (s. Frankl Inschriften des alten jüdischen Friedhofes zu Wien No. 634). Ob der von Freiberg in den reg. Boica VI, 206 genannte Judenrichter Peter zu Krems im Jahre 1326 mit dem von Mone erwähnten gleichnamigen zu Wien vom Jahre 1334 identisch sei und ob beide Juden waren, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber glaube ich hinlänglich nachgewiesen zu haben, dass der Name Peter häufig genug auch bei Juden vorkomme und dass man daher nicht sofort schliessen könne, dass der Träger desselben ein Christ gewesen sein müsse. Nissen's a. a. O. ausgesprochener und darauf gestützter Zweifel, dass Peter auf hebräisch פיטר mit Jod geschrieben werden müsste und dessen Vermuthung, dass פטר vielleicht = Vater, eine Uebersetzung von אבא sei, ist ohne Belang, da die Wiedergabe des Vocals e durch Jod nicht constant ist und bei einem Worte, das als Gattungsbegriff wie in פטר חמור, פטר רחם schon in der Bibel vorkommt, sicher nicht gesetzt zu werden brauchte, abgesehen davon, dass die beigebrachten Nachweise aus Schevet Jehuda und Kriegk deutlich zeigen, dass, wie einzelne Juden in Spanien Pedro hiessen, auch ein solcher in Frankfurt Peter genannt wurde. Nachdem ich Mone auf den in seinem Schlusse enthaltenen Irrthum aufmerksam gemacht hatte, schrieb mir derselbe Folgendes: „Was Sie mir über den Namen Peter sagen, den auch Juden führten, so ist das nicht nur interessant, sondern erregt auch den Wunsch, dass man die Namen der Juden im Mittelalter alphabetisch verzeichnen, ihre richtige Form nach dem A. T. angeben und dabei auch die Form dieser Namen in den jetzigen Volksmundarten bemerken möge. Zur Sicherheit urkundlicher Arbeiten würde dies viel beitragen." Zur Lösung dieser schwierigen Aufgabe ist bereits Manches geschehen und zwar theils von Zunz in der mehrerwähnten Schrift, theils von Kriegk, welcher in seinem gleichfalls schon mehrmals gedachten Werke S. 548 ff. alle in den Frankfurter mittelalterlichen Urkunden vorkommenden jüdischen Namen zusammengestellt hat. — Ein anderer von Vielen ebenfalls für spezifisch christlich gehaltener Name ist Friedrich. Derselbe wird aber im Mittelalter auch mehrfach von Juden geführt. So befand sich (nach dem Mainzer Memorbuche) unter den in Frankfurt a. M. im Jahre 1241 erschlagenen Juden ein R. Friedrich und ein Simson Friedrich und existirte in derselben Stadt im Jahre 1338 ein von Schudt (Jüd. Merkwürdigkeiten

II, 400) mit Unrecht bezweifelter, jüdischer Stadtarzt Isaac Friedrich und im Jahre 1857 ein anderer Jude desselben Namens (s. Kriegk a. a. O. S. 449 u. 549 und desselben Aerzte, Heilanstalten u. s. w. im mittelalterlichen Frankfurt S. 1 u. 5).

Ausser den Personennamen kommt aber in der neuhebräischen Literatur des Mittelalters eine nicht unbedeutende Menge von Ortsnamen vor, welche, wenngleich vorzugsweise von geographischem, doch zugleich in Rücksicht auf die Art und Weise, wie sie wiedergegeben worden, von historischem Interesse sind. Es zeigt sich nämlich die Wiedergabe derselben, wo sich nicht etwa Schreib- oder Druckfehler finden, durchaus der Benennung entsprechend, welche für jene Ortschaften im Munde des Volkes oder in Urkunden zur Zeit der Verfasser der betreffenden Schriften üblich waren und die Genauigkeit hierin ist meistens so gross, dass sich für einen und denselben Ort, bei welchem man während des Mittelalters in den verschiedenen Jahrhunderten mit der Benennung variirte, auch in den hebräischen Schriften verschiedene Bezeichnungen finden, je nachdem der Autor derselben in diesem oder jenem Jahrhunderte lebte, so dass die Schreibweise der Ortsnamen zuweilen als ein wohl zu beachtendes Moment für die Ermittlung der Abfassungszeit einzelner Schriften betrachtet werden darf. Als Belege hierfür mögen, unter Hinweisung auf das, was bereits früher Zunz in seiner Zeitschrift zur Entzifferung und Erklärung der in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden Ortsnamen von Spanien, Portugal und der Provence geleistet hat, einige deutsche angeführt werden, wie sie mir ungesucht gerade zur Hand sind. So wird Aschersleben in den im 15ten Jahrhundert verfassten Rabbinatsgutachten des R. Jacob Weil No. 75 durch אשכרלעבן und noch deutlicher in denen des R. Moses Minz No. 30 durch אשקרזלעבן; Bamberg bei demselben No. 37 Ende, No. 38 und 109 durch בבנבערק oder בבנברק; Geldern bei demselben No. 63 durch גילר und noch genauer bei Israel Isserlein No. 252 zweimal durch געלרן; Jülich bei den beiden genannten a. a. O. durch גורלך und גוילך; Noerdlingen bei Moses Minz No. 33 und 74 durch נורלינגן wiedergegeben, weil die Namen der gedachten Städte und Provinzen in Urkunden aus dem erwähnten Jahrhundert Askersleben, Babenberg, Gellern lat. Gelria, Gulch oder Gülch, Noerlingen wie im Lateinischen Norlinga lauteten. Graetz corrigirt daher in seiner Geschichte der Juden B. VIII S. 57 und 435 mit Unrecht נורדלינגן und גילדרן und Auerbach hält in seiner Schrift Berith Abraham S. 7 fälschlich das Wort יליכה für die Bezeichnung von Jülich, das vielmehr יליבה mit Beth gelesen werden muss und an der angegebenen Stelle nichts weiter ist als eine auch in den handschriftlichen Selichot auf der Leydener Bibliothek vorkommende Abbreviatur, welche die Anfangsbuchstaben enthält der vorzugsweise von R. Ephraim ben Jacob aus Bonn als Euphemie modifizirten Bibelstelle Ps. 116, 9 יתהלך לפני יי״ בארצות החיים (s. Zunz zur Gesch. S. 363 und 456). Heilbronn,

noch im 13ten Jahrhundert היילברונא genannt (s. Graetz VII, 270), wie im Lateinischen Heilbrunna, lautet in den RGA. des 15ten Jahrhunderts, in welchem diese Stadt in Urkunden stets Heilprunn heisst, היילפרון mit פ, wie bei Jacob Weil No. 172 und Moses Minz No. 25 a, und Mainz, das in den neuhebräischen Schriften aus dem 12ten und 13ten Jahrhundert wie in denen des R. Elieser ben Natan und des R. Meïr aus Rothenburg stets מגינצא oder מגנצא, der lateinischen Benennung Moguncia, Moguntia, Maguntiacum, Mogontiacum oder Moguntiacum entsprechend geschrieben wird, wird von den deutschen Rabbinern des 15ten Jahrhunderts wie Jacob Levi, Israel Isserlein, Jacob Weil, Salomon Kitzingen, Israel Brunn und Moses Minz meistens durch מענץ oder מינצא wiedergegeben, weil diese Stadt in jener Zeit vom Volke wie in Urkunden Menze genannt wurde, und diese verschiedene Benennung wird mit solcher Genauigkeit durchgeführt, dass sie in dem interessanten Aktenstücke über die Beschlüsse der in Mainz 1220 oder 1223 stattgehabten Rabbinersynode, welches sich bei letzterem No. 102 und bei R. Meïr von Rothenburg ed. Prag S. 112 findet, durchgehends beobachtet ist. Somit gewähren, wie wir gesehen, schon die in der neuhebräischen Literatur vorkommenden Namen und zwar sowohl die Personen- als auch die Ortsnamen, bei einer aufmerksamen Beachtung vielfach historisches Interesse. Weit grösser aber ist der Gewinn, auf den die Geschichtswissenschaft bei einer eingehenden Forschung aus den in den betreffenden Schriften berichteten Thatsachen rechnen darf, von denen hier, um Ihre Geduld nicht zu lange in Anspruch zu nehmen, nur zwei beigebracht werden mögen und zwar die eine aus einem halachischen Werke des 12ten Jahrhunderts und die andere aus einer Gutachten-Sammlung, welche dem ersten Viertel des 15ten Jahrhunderts angehört, wobei ich nur noch bemerken will, dass die Glaubwürdigkeit der in solchen Schriften berichteten Fakta auch die Kritik, wie sie in der neuesten Geschichtschreibung geübt wird, nicht zu scheuen hat, da sie von Zeitgenossen geschildert werden, welche einerseits mit dem Hergange der Begebenheiten vollkommen vertraut waren und andererseits so wenig die Absicht hatten, Geschichte zu schreiben, dass sie der historischen Ereignisse nur gelegentlich Erwähnung thun, mithin an eine Entstellung der berichteten Thatsachen durchaus nicht zu denken ist.

Noch in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts hatte man die älteste Nachricht von dem Aufenthalte der Juden in Frankfurt a. M. in das Jahr 1241 gesetzt, in welchem mit der ersten Spur von einer dortigen Judenschaft zugleich über die erste Verfolgung berichtet wird, welche diese daselbst zu erleiden hatte. Seitdem aber der erste Theil von Kirchner's Geschichte der gedachten Stadt 1807 erschienen war, wo S. 95 auf ein hebräisches, um die Mitte des 12ten Jahrhunderts verfasstes Buch hingewiesen wird, in welchem nach Kirchner's Ansicht das Vorhandensein einer Juden-

gesellschaft in Frankfurt zu jener Zeit ausdrücklich bezeugt werde, gab man die frühere Ansicht auf und meinte die Richtigkeit der von Kirchner ermittelten Thatsache um so weniger bezweifeln zu dürfen, als derselbe evangelischer Prediger, Professor am Gymnasio und später sogar Konsistorialrath war, so dass man bei ihm eine genügende Kenntniss des Hebräischen voraussetzte. Spätere Historiker wie z. B. Wachsmuth in seiner Geschichte deutscher Nationalität III, 34 und noch unlängst Kriegk in seinem mehrgedachten Werke S. 412 schrieben daher, auf Kirchner's Angabe gestützt, ohne Weiteres nach, dass schon in der Mitte des 12ten Jahrhunderts eine Judengemeinde in Frankfurt gewesen sei und letzterer fügt sogar noch hinzu, dass man die Niederlassung der Juden daselbst schon weit früher setzen müsse, da die nahe gelegene Gegend um Speier, Worms und Mainz einer der ältesten Wohnsitze der Juden in Deutschland gewesen sei, aus welcher diese gewiss schon früh nach Frankfurt übersiedelten, das von Anfang an einer der Mittelpunkte des Handelsverkehrs der umliegenden Lande war. Wie auffallend es nach dieser Annahme auch sein musste, dass, wenn schon im 12ten oder gar im 11ten Jahrhundert Juden bereits in Frankfurt gewohnt haben sollten, deren bei den Verfolgungen, welche dieselben während des ersten und zweiten Kreuzzuges in den Rheingegenden erlitten und von denen auch die Frankfurter Juden sicher heimgesucht worden wären, weder in jüdischen noch in christlichen Quellen Erwähnung geschieht, so hielt man dieses Schweigen doch nicht für stark genug, um damit einen für das Gegentheil zeugenden Beweis zu erschüttern, den man durchaus nicht anzweifeln zu dürfen glaubte. Sehen wir uns aber das Citat Kirchner's wie den Inhalt der Stelle in dem hebräischen Buche genauer an, so folgt daraus, dass einerseits Kirchner's Kenntnisse des Neuhebräischen eben nicht sehr bedeutend waren und andererseits die citirte Stelle nicht allein Das nicht enthält, was er in ihr findet, sondern geradezu beweist, dass in der Mitte des 12ten Jahrhunderts Juden in Frankfurt noch gar nicht gewohnt haben können. K. sagt nämlich: „Die Bearbeiter der Geschichte Frankfurts übersahen ein seltenes Buch, welches Raf Joeser (sic) bar Nathan bereits vor dem Jahre 1150 zu Mainz geschrieben hat ספר ראב״ן אבן העזר. Hier heisst es (nach S. 79 der Prager Ausgabe) von Oertern, wo keine zahlreichen Judengemeinden sind: כשאין שם חברתה עיר כגון בוורנקבורם וכיוצא בו. Wo nicht einmal eine Judengesellschaft ist, wie wir zu Frankfurt eine haben." So weit Kirchner. Nun heisst aber das Buch, auf welches dieser Bezug nimmt, אבן העזר oder nach den Anfangsbuchstaben des Verfassers, welcher R. Elieser bar Nathan hiess, ספר ראבן. Wer demnach einen Raf Jöser zum Verfasser macht, zeigt, dass er nicht einmal das Titelblatt richtig zu lesen versteht. Unrichtig ist ferner die Angabe, dass das Buch vor 1150 geschrieben sei, da das Jahr 1152 noch darin erwähnt

wird (cf. § 26) [1]) und überflüssig der Zusatz: der Prager Ausgabe, weil bis auf den heutigen Tag keine andere als diese existirt. Auf die in Rede stehende Stelle hat übrigens Kirchner, der schwerlich in einem nur Talmudkundigen verständlichen Werke sehr bewandert war, ohne Zweifel ein Anderer, wahrscheinlich ein Jude, der entweder die Stelle selbst nicht richtig verstanden hat oder von K. missverstanden worden ist, aufmerksam gemacht; daher kommt es denn auch, dass dieselbe ungenau abgeschrieben und unrichtig übersetzt ist. Mit Rücksicht auf eine Talmudstelle Megilla 27a heisst es nämlich bei R. Elieser ben Nathan 79c also: אמר רבי יוחנן בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנין וכשהן באין מביאין אותה עמהם ומפרנסין בה עניי עירם, במה דברים אמורים כשאין שם חבר עיר כגון בוורנקבורט וכיוצא בו אבל יש שם חבר עיר שהלכו לעיר שיש בה יהודים תינתן לחבר עיר, חבר עיר חבורות עיר d. h. R. Jochanan sagt: Wenn die Bewohner einer Stadt nach einer anderen gereist sind und man sie dort zur Armenunterstützung herangezogen hat, so sollen sie dieselbe geben, wenn sie aber später zurückkehren, den gegebenen Beitrag wieder mitbringen und damit die Armen ihrer Stadt erhalten. Dies ist jedoch nur der Fall, wenn daselbst (nämlich in der anderen Stadt) kein Gemeindeverband ist, wie z. B. in Frankfurt und ähnlichen Städten; ist dort jedoch ein solcher vorhanden, falls sie nämlich nach einer Stadt gereist sind, in welcher sich Juden befinden, so soll der Beitrag dem Gemeindeverband übergeben werden. חבר עיר heisst so viel wie חבורות עיר (richtiger חבורת עיר) d. i. eine in der Stadt bestehende Gemeindeverbindung [2]). Jedenfalls geht aus dem Zusammenhange dieser Stelle deutlich hervor, dass, wie schon Auerbach a. a. O. S. 26 richtig bemerkt hat, sich um die Mitte des 12ten Jahrhunderts noch keine jüdische Gemeinde in Frankfurt niedergelassen haben konnte und dass Kirchner den hebräischen Worten einen Sinn untergeschoben hat, den sie durchaus nicht haben. Somit ist es begreiflich, warum unter den Ortschaften, über welche sich die Judenverfolgungen während der ersten beiden Kreuzzüge erstreckt haben, Frankfurt nicht genannt ist, wo sich schwerlich vor

---

1) Dass aber das Werk viele Jahre später רבות בשנים אחר als 1152 geschrieben sein soll, wie Auerbach a. a. O. S. 26 behauptet, geht aus dieser Stelle nicht hervor.

2) Die letzten vier Worte bei R. Elieser ben Nathan scheinen mir eine Glosse, die vom Rande in den Text gerathen ist. Wenn aber Auerbach a. a. O. sagt, es sei aus dieser Stelle zu ersehen, dass ראב"ן den Ausdruck חבר עיר nicht wie Raschi erkläre, der ihn für gleichbedeutend mit תלמיד חכם halte, so bemerke ich, dass einerseits ראב"ן an einer andern Stelle, nämlich S. 44d jenen Ausdruck deutlich als Gemeindesitz definirt, indem er sagt חבר עיר מקום שיש בו צבור d. h. חבר עיר sei ein Ort, in welchem sich eine Gemeinde befinde und andererseits auch Raschi dieselbe Erklärung durch חבורת עיר Berachoth 30a und durch חבורת צבור Rosch Haschana 34b giebt.

dem Ende des 12ten oder dem Anfange des 13ten Jahrhunderts eine jüdische Gemeinde gebildet haben wird. Aus welchem Grunde sich gerade hier die Juden um so viel später als in den nahegelegenen rheinischen Städten niedergelassen haben mögen, ob vielleicht die Frankfurter Messe, welche im 12ten Jahrhundert noch zu sehr den Charakter eines blossen Jahrmarkts hatte, damals auf sie noch nicht dieselbe Anziehung übte wie später, lässt sich jetzt ebenso wenig mit Bestimmtheit entscheiden wie die Frage, ob die ersten jüdischen Ansiedler daselbst aus Frankreich vertriebene Exulanten waren, und wenn Graetz a. a. O. VII, 120 Anm. 3. dies behauptet und als Beweis dafür den Umstand anführt, dass in dem Mainzer Memorbuche mehrere Märtyrer von Frankfurt aus dem Jahre 1241 den Beinamen צרפתי d. i. der Franzose führen, so bemerke ich, dass in dem bei mir befindlichen Verzeichnisse jener Märtyrer nur einer, Namens David mit dieser Bezeichnung vorkommt. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass ein Jahr später als die älteste urkundliche Erwähnung der Messe zu Frankfurt [1]) die erste sogenannte Judenschlacht daselbst stattfand, für welche die christlichen und jüdischen Quellen übereinstimmend den 24. Mai 1241 angeben. Die Annales Erphordenses bei Boehmer: Fontes II. 402 und Pertz Mon. Germ. XVI, 34 berichten nämlich: Eodem anno (1241) in villa regia Frankenevurt .... altercatione inter Christianos atque Judaeos exorta 9 kal. Junii valide inter ipsos dimicatum est, nur dass bei Boehmer XI statt IX als Druckfehler steht. Ebenso heisst es im Mainzer Memorbuche bei Graetz a. a. O. הרוגי ורנקווּרם שנה אחת לאלף ו׳ יג׳ בסיון [2]) d. h. die Märtyrer von Frankfurt fielen im ersten Jahre des sechsten Jahrtausend und zwar am 13 Siwan, welches Datum ebenfalls dem 24. Mai entspricht. Aber auch in einem in dem Gebetbuche für die Wormser Gemeinde enthaltenen und von R. Samuel ben Abraham Halevi verfassten Sulat wie in dem Klageliede [3]) anfangend ואתאונן ואקונן, auf welches bereits Kirchner a. a. O. I, 195 hinweist, sind die damaligen Leiden der Frankfurter Juden verewigt. In dem letztern wird Frankfurt כרך d. i. befestigte Stadt genannt und der Tag der Judenschlacht auf folgende Weise näher bezeichnet בראשית אלף הששי לבריאת נשיה בשלשה עשר לירח דת מרום שבויה יום ששי מקלל נהרסה הבנויה d. h. zu Anfange [4]) des sechsten Jahrtausend seit Erschaffung der Welt, am 13ten des Monats, an welchem das

1) Siehe Boehmer Codex Moenofrancf. p. 68.

2) Dass Graetz a. a. O., weil er eine secundäre Quelle benutzte, in welcher sich diese Stelle aus Pertz M. G. mit dem Druckfehler Julii statt Junii findet, eine durchaus unnöthige Conjectur aufstellt, habe ich bereits an einem anderen Orte nachgewiesen; hier sei nur noch erwähnt, dass es daselbst לאלף ו׳ statt כאלף ה׳ und יג׳ בסיון statt א׳ בסיון heissen muss.

3) Zunz Ritus S. 127 giebt zwei Klagelieder dieses Inhalts an.

4) Dies ist aber das Jahr 1241 und nicht 1240, wie Kirchner angiebt.

Gesetz des Himmels verkündet ward [1]), am sechsten Tage (am Freitage) der verwünscht sein möge, wurde die Synagoge niedergerissen, und in den folgenden Strophen wird alsdann noch Klage erhoben, dass die Thorarollen zerrissen, die beiden Lehrhäuser vernichtet und mehr als 173 Personen ermordet und ausgeplündert worden seien, ohne dass ihre Leichen eine Grabstätte gefunden hätten. Aehnliche Klagen ertönen in dem gedachten Sulat und wir sind nunmehr in der Lage zu beurtheilen, wie wahrheitsgetreu der in dem Schreiben des Königs Konrad IV. vom Jahre 1246, in welchem er den Frankfurtern Verzeihung für die verübten Schandthaten gewährt, gebrauchte Ausdruck sei, dass jene dieselben mehr aus Nachlässigkeit und durch Zufall als mit Willen begangen hätten.

Ueber eine andere, zwar weniger blutige, aber immer noch sehr verhängnissvolle Thatsache giebt ein Gutachten des R. Jacob Levi Auskunft, welches meines Wissens bisher noch nirgends zu historischen Zwecken benutzt worden ist und dessen in dem achten Bande von Graetz' Geschichte der Juden, obwohl es nicht allein für die Cultur- und Literaturgeschichte der letzteren, sondern auch für die allgemeine Geschichte von hohem Interesse ist, nicht einmal Erwähnung geschieht. Bevor ich jedoch auf das zu besprechende Gutachten selbst eingehe, muss ich die Bemerkung vorausschicken, dass die Verwerthung dieses Theiles der neuhebräischen Literatur für die Geschichtswissenschaft sehr häufig deshalb so schwierig ist, weil in demselben äusserst selten der Ort, an welchem, und die Zeit, in welcher die berichteten Thatsachen stattgefunden haben, ja oft sogar die Personen, an welche die Gutachten gerichtet sind, unerwähnt bleiben, so dass man das Fehlende, dessen Ermittlung oft so wichtig ist, nur durch Combination ergänzen kann. Von einem solchen Gutachten, wo die Zeit, in der das Ereigniss, auf welches sich dasselbe bezieht, vor sich ging, erst noch zu ermitteln ist, soll hier die Rede sein; allein ich hoffe theils mit Hilfe der in dem Gutachten gegebenen Andeutungen theils durch Heranziehen anderweitig bekannter historischer Vorgänge Sie zu überzeugen, dass ich die Abfassungszeit desselben richtig eruirt habe und dass hierdurch über ein für die allgemeine deutsche Geschichte wichtiges Ereigniss neues Licht verbreitet wird. Den Inhalt des in Rede stehenden Gutachtens (No. 96 der Cremonenser und No. 101 der Hanauer Ausgabe der RGA. Jacob Levi's) macht eine Anfrage aus, welche Jacob Levi an seine ehemaligen Lehrer in Oesterreich über einen Fall richtete, der uns zwar an und für sich hier nicht weiter interessirt, den ich Ihnen aber mittheilen muss, weil aus demselben die daran geknüpften historisch wichtigen Bemerkungen erst verständlich werden. Ein bereits verlobter junger Mann, welcher bei einem gewissen Salomon Stein in Mainz talmudische Vorträge hörte, händigte in seinem Muthwillen das Geld, welches dieser auf den

1) D. i. im dritten Monat oder Siwan nach Exod. cap. 19 und 20.

sondern über Heidelberg fortsetzte und von einer Entschuldigung der Frankfurter Gesandten nichts hören wollte. Als hierauf der Burggraf Friedrich von Nürnberg den letzteren den Unwillen des Königs zu erkennen gab, schrieben diese an den Rath, die Angelegenheit wegen der Juden schnell zu beendigen, um die Gnade des Königs wieder zu erlangen [1]). Die Stadt befolgte den Rath ihrer Gesandten und als Siegmund am 9. December von Friedberg aus an sie wegen der Judensteuer schrieb, vereinigte man sich über die Summe, worauf der König am 12ten desselben Monats, nach Aschbach, mit zahlreichem Gefolge seinen Einzug in Frankfurt hielt und dort bis zum 14ten verweilte. Diese Angabe stimmt genau mit der in unserem Gutachten, wo es heisst, dass der König während des Chanuka-Festes mit seinem Gefolge nach Frankfurt kam, dessen erster Tag im Jahre 1414 auf den 8. December fiel, so dass Siegmund hiernach am Mittwoch dem fünften Tage des genannten Festes seinen Einzug in Frankfurt gehalten hätte. Nunmehr ist aber nicht allein die Zeit, in welcher jenes Faktum stattfand, genau fixirt, sondern wir wissen auch, welcher König damals in Frankfurt einzog, wissen ferner, dass zu jener Zeit nicht allein die Juden, sondern auch sämmtliche Einwohner der Stadt in Aufregung waren, da sie des Königs Gunst verscherzt hatten, welche sie wieder zu erlangen bemüht sein mussten und endlich wissen wir auch, was es für ein Gelübde war, in Folge dessen sich die Juden in so ungünstiger Lage befanden, da diese, wie es Brauch war, auf ihren Judeneid geloben mussten, nicht mehr zu besitzen als sie angaben und wovon sie dem Könige den dritten Theil zu entrichten hatten. Jetzt ist aber auch die betreffende Stelle in dem Gutachten in allen ihren Einzelheiten klar und lautet dieselbe folgendermassen: ונדחה (זמן החתונה) מֶחֱמַת שהיו כל יושבי הארץ כלואים וטרודים מֵחֵמַת [2]) המלך ובקושי נדחה עד שבת ראשון דחנוכה · · · · וגם בוראנקווארט אשר שם מקום החתונה דירת אבי המקדש היו עדיין כלואים בנדרם ומצפים בכל יום על ביאת המלך לפשר עמו וכי יודע היאך יתבלבלו וכן היה חוך ימי החנוכה בא שמה המלך ושריו וגבה מהן הון עתיק d. h. die Anfangs auf einen früheren Termin festgesetzte Hochzeit wurde verschoben, weil alle Einwohner der Stadt bestürzt und aufgeregt waren wegen des Zornes des Königs und nur mit knapper Noth wurde sie bis zu dem ersten Sabbath des Chanuka-Festes verschoben .... Und auch in Frankfurt, dem Wohnsitze des Vaters des Bräutigams, wo die Hochzeit stattfinden sollte, waren sie (die Juden) noch wegen der an Eides Statt gegebenen Versicherung bestürzt und hofften täglich auf die Ankunft des Königs, um sich mit ihm zu einigen, und wer weiss, wie sie sich

1) Siehe Jäger, Geschichte von Heilbronn I, 179; Aschbach, Geschichte Kaiser Siegmunds I, 408 u. 413 und Janssen, Frankfurter Reichscorrespondenz I, 263 u. 266.

2) Das erste Mal ist מֶחֱמַת ש = quia und das zweite Mal מֵחֵמַת המלך = propter iram regis zu lesen.

aus der Schlinge ziehen werden. Und so war es denn auch, während der Chanuka-Tage hielt der König dort nebst seinen Fürsten seinen Einzug und zog von ihnen grosse Summen ein. Somit setzen die aus der allgemeinen Geschichte bekannten Vorgänge diese Stelle in dem RGA. in ihr rechtes Licht, wie umgekehrt diese wiederum zur Aufklärung jener beiträgt.

Ist es mir nun, hochg. Hr., wie ich hoffe, gelungen, Ihnen durch diese wenigen und leicht zu vermehrenden Beispiele den Nachweis zu liefern, welchen Gewinn schon ein Zweig der Wissenschaft, nämlich der der Geschichte, selbst von demjenigen Theile der neuhebräischen Literatur zu erwarten hat, bei welchem man auf eine wissenschaftliche Ausbeute am allerwenigsten rechnen zu dürfen glauben sollte, so wird es keines weiteren Beleges bedürfen, dass es bei einer eingehenden Forschung in das Gesammtgebiet der genannten Literatur nicht fehlen kann, die herrlichsten Früchte von dem Baume der Erkenntniss und des Wissens zu brechen und dass es daher an der Zeit wäre, die diesem Wissenszweige bisher zu Theil gewordene Vernachlässigung aufzugeben und sich demselben mit gleichem Eifer und Fleisse wie den anderen orientalischen Disciplinen zu widmen. Ihnen, hochg. H., gehört das Verdienst, die neuhebräische Literatur in das Gebiet der orientalischen Philologie eingeführt zu haben und jeder Band Ihrer Zeitschrift giebt davon Zeugniss, wie Sie das auch in ihr sich kundgebende Geistesleben zu würdigen bestrebt sind und den Erzeugnissen derselben den ihnen gebührenden Platz neben den übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen gönnen. Möge es Ihnen auch beschieden sein, dahin zu wirken, dass die neuhebräische Literatur auch in den Akademien und Universitäten ihre Vertretung finde und dass in Zukunft demjenigen, der das Studium derselben zu seiner Lebensaufgabe gemacht, wie dem Jünger der jüdischen Wissenschaft überhaupt, Befriedigung seines Wissensdranges von den höchsten Lehrstühlen herab werde, damit nicht noch ferner die sonderbare, dem kosmopolitischen Charakter der Wissenschaft wenig entsprechende Erscheinung sich zeige, dass, während in Folge der unser Jahrhundert auszeichnenden Humanität und Toleranz die Ansichten einer finstern Zeit immer mehr schwinden und auch die Juden mit dem Massstabe der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe gemessen werden, ihrer Wissenschaft und Literatur, deren Leistungen vom humanen Gesichtspunkte aus um so höher angeschlagen werden sollten, als sie, fern von jeder Aufmunterung und Anerkennung von aussen, nur in dem Triebe nach Erkenntniss wurzeln, noch immer der Eintritt in das Pandämonium des Geistes verwehrt bleibt und somit den Geistern versagt wird, was als Zeichen unserer Zeit den Körpern längst gewährt ist.

Phönikische Analekten.

Von

Dr. O. Blau.

4.
Die Inschriften von Ipsambul, Andenken der Söldner Psammetichs I. vom J. 650 v. Chr.

Vgl. *Saulcy*, Revue archéol. IV, 2. p. 757 ff. — *Rödiger*, allg Litt. Ztg. 1846. No. 243. — *Judas*, étude démonstr. de la langue Phénicienne p. 133 ff. — *Hitzig*, Ztschr. d. DMG. XII, S. 696 ff. — *Levy*, Phön. Studien III, S. 19 ff.

Vor nun zwanzig Jahren entdeckte der gelehrte Franzose Ampère an einem der prächtigen Colosse, welche vor dem Felsentempel von Ipsambul in Nubien sitzen, ein paar Zeilen phönikischer Schriftzüge, die seitdem die Aufmerksamkeit der phönikischen Alterthumsforscher wiederholentlich beschäftigt haben, ohne jedoch bisher einer genügenden Erklärung theilhaftig geworden zu sein. Nach einer Mittheilung Saulcy's, welchem Ampère die erste Abschrift übersandt hatte, gab Guigniaut in der Revue de Philologie 1845 p. 500 eine vorläufige Notiz darüber. „Sie ist", schliesst er, „im Phönikischen bis jetzt das einzige Beispiel jener Pilgerinschriften, von denen mehrere Denkmäler Aegyptens und namentlich der berühmte Coloss des Memnon so zahlreiche Proben bieten." War diese allgemeine und ungefähr richtige Ansicht von dem Zweck der Inschrift schon aus dem blossen Fundorte auch ohne Verständniss des Textes mit Leichtigkeit zu gewinnen, so war es weniger leicht aus den im ganzen wohl erhaltenen Zeichen einen entsprechenden Sinn herauszubringen. Die oben angeführten älteren Erklärungsversuche dürfen um so mehr auf sich beruhen bleiben, als sich herausgestellt hat, dass die Ampèresche Copie nicht vollständig war. Das Verdienst den Text besser copirt zu haben, gebührt erst Lepsius, dessen Denkmälerwerk (Abth. VI, Bl. 98) eine von der Ampèreschen unabhängige und sorgfältige Abschrift enthält, welche neuerdings Levy (a. a. O. Taf. no. 2 a—c.) wiederholt und mit Recht als Grundlage künftiger Entzifferung angesprochen hat. Auch diesem gewandten Paläographen ist es indess nach seinem eigenen Geständniss nicht geglückt, eine befriedigende Entzifferung zu bieten, und da er selbst

b

sie von andern erwartete, so stehe ich nicht an, die meinige dem öffentlichen Urtheil zu übergeben, nachdem Hr. Prof. Lepsius die ausserordentliche Gefälligkeit gehabt hat, mir die Originale seiner Papierabdrücke zur Verfügung zu stellen, denen ich in manchen Einzelnheiten Berichtigungen entnehmen konnte. — Auf beifolgender Tafel gebe ich den Text, wie ich ihn unter Zugrundelegung des Abdrucks in den Denkmälern durch nochmalige sorgfältige Revision der Papierabklatsche gewonnen habe.

Er besteht, wie man sieht, aus drei verschiedenen Inschriften, von denen ich a und b von einer und derselben Hand, aber nicht gleichzeitig geschrieben halte, c aber als eine besondere Inschrift von anderer Hand betrachte.

Statt mit a anzufangen könnte man auch c als Anfang des Schriftstücks ansehen. Da aber a am tiefsten unten auf dem Coloss steht, so darf man sie wohl als die zuerst geschriebene gelten lassen. Im Original stehen übrigens alle drei Inschriften weiter auseinander entfernt als auf der Tafel; a rechts unterwärts, c links oberwärts von b.

Wie Levy richtig erkannt hat, sind die Zeichen rechts von der Klammer in b nur eine Wiederholung aus dem zweiten Theile derselben Inschrift; so jedoch, das scheint mir, dass der Schreiber vielmehr zuerst die rechts stehenden Zeilen schrieb, dann aber die Inschrift mit einer anderen Redewendung amplificirte und nach dieser zweiten Redaction die erste durch das Klammerzeichen abschloss. Die Stellung zur rechten Seite bei einer von rechts nach links laufenden Schrift, spricht dafür ebenso deutlich, wie der Inhalt. Nicht unwichtig schien es mir auch, die seltsamen Zeichen rechts unter b, sowie über und unter a, welche in Levy's Nachzeichnung fehlen, wiederzugeben, da sie sichtlich zu den Inschriften gehören, und vermuthlich Data enthalten, die uns freilich noch nicht leserlich sind.

Der grosse Werth, den diese Inschriften für die Erforschung des phönikischen Alterthums haben, besteht nicht sowohl in den Folgerungen, die aus ihrem Vorhandensein sich für den phönikischen Verkehr in diesem Lande ergeben, wie Movers (Phön. II, 3 S. 335) hervorhob, auch nicht allein in ihrer hohen sprachlichen Bedeutung, indem sie allein mehr neues Sprachgut zu Tage fördern, als z. B. die 89 Davisschen Votivsteine aus Carthago zusammengenommen, als vielmehr darin, dass sie ein historisches Denkmal einer anderweit beglaubigten und chronologisch feststehenden Begebenheit sind.

Alle Erklärer sind darüber einig, dass diess vereinzelte weit von dem phönikischen Mutterlande und seinen Colonien versprengte Schriftdenkmal seinen Ursprung der gelegentlichen Anwesenheit eines Trupps Phönikier verdankt. Um zu erfahren, wie und weshalb diese hierher kamen, sind wir glücklicher Weise nicht auf die Entzifferung der Inschrift allein angewiesen; vielmehr enthält der Coloss, auf dem sie steht, ein anderes Zeugniss über die Anwesenheit phöniki-

scher Fremdlinge, das der höchsten Beachtung werth ist. Dies ist die merkwürdige griechische Inschrift, in welcher die Söldlinge im Dienste des Königs Psammetich auf seinem Zuge nach Aethiopien ihren Aufenthalt in Ipsambul verewigt haben.

Diese Inschrift lautet nach Ross Archäol. Aufsätze 2. Sammlung S. 555:

Βασιλέος ἐλθόντος ἐς Ἐλεφαντίναν Ψαματίχω
ταῦτα ἔγραψαν τοὶ σὺν Ψαματίχῳ τῷ Θεοκλοῦς
ἔπλεον· ἦλθον δὲ Κέρκιος κατύπερθεν, ἱς ὃ ποταμὸς
ἀνίη. Ἀλλόγλωσσος Δηχεποτάσιμτο, Αἰγύπτιος δὲ Ἄμασις.
Ἔγραφε Δαμεάρχων Ἀμοιβίχω καὶ Πήληκος Οὐδάμω.

Der König Psammetich, auf den diese Inschrift sich bezieht, ist, wie Ross a. a. O. dargethan hat, kein andrer als Psammetich I., dessen Regierungsantritt neuere Chronologen (Gutschmid, Beitr. zur Gesch. des alten Orients S. 115) mit Sicherheit auf den 5. Febr. 664 v. Chr. ansetzen zu können glauben, dessen Zug nilaufwärts nach Nubien um die Mitte des 7ten Jahrhunderts, ein wenig früher oder später als 650 v. Chr., fallen muss. Nach Herodot, Diodor, Strabo und anderen Schriftstellern, die dieser Expedition Erwähnung thun, hatte Psammetich, der von Anfang seiner Regierung an die Ausländer in einer Weise begünstigte, wie kein ägyptischer Herrscher vor ihm, und insbesondere seine Truppen durch ausländische Söldner verstärkte, durch die bevorzugte Stellung der Fremden seine ägyptischen Unterthanen so erbittert, dass, während er auf einem Feldzuge in Syrien abwesend war, die Aegypter sich empörten und nach Nubien auswanderten, wo sie (nach Plin. VI, 35) ost- und westwärts von Meroe sich in unerreichbaren Landschaften festsetzten. Psammetich verfolgte sie mit seinen getreuen Söldnerschaaren. Herodot bestätigt ausdrücklich (II, 28. 30) die Angabe der griechischen Inschrift, dass der König nach Elephantine kam, Diodor (I, 67) die, dass die Verfolgung zu Schiffe geschah. Wenn die Inschrift sagt, dass die Expedition „über Kerkis hinauskam, soweit der Fluss es gestattete“, so ist zwar dies Kerkis geographisch nicht weiter bekannt, aber ein Blick auf die Karte zeigt, dass eben die Katarakten südlich von Wady Chalfa (s. namentlich Vogüé Athén. franç. Bull. no. 9. 1855, S. 81) das Hemmniss gewesen sein müssen, das die Schiffe an dem weiteren Vordringen hinderte, und somit wahrscheinlich auch die bei der Gelegenheit gefassten Pläne Psammetichs, die Quellen des Nils zu entdecken (Klearch fr. 74 bei Müller Fr. H. Gr. II, 325) zu Schanden machte. Ueber die Elemente, die das Expeditionsheer bildeten, gibt Klearch an eben angeführter Stelle einen Wink, indem er von Libyern spricht, die gleichzeitig die Sahara exploitiren sollten, und von Ichthyophagen, die für den Zug besonders ausgebildet wurden, und die er in seiner Einfalt mit einem kleinen Jota schreibt, als hätten sie bloss von den im obern Nil zu fangenden Fischen leben sollen, während seine Quelle augenscheinlich von der Völkerschaft der Ichthyophagen an der afrikanischen

Küste östlich vom Nillande reden wollte. Diodor (I, 66) sagt, dass das Söldnerheer, welches Psammetich geworben hatte, aus Ioniern, Karern und Arabern bestand; es war wohl dasselbe Heer, mit welchem Psammetichs Nachfolger Necho nach Syrien zog und das der Prophet Jeremias (46, 8. 9) aus Libyern, Aethiopern und kleinasiatischen Griechen (פוּט, כּוּשׁ und לוּד) bestehen lässt. Eine solche Zusammensetzung des Heeres aus den verschiedensten Völkerschaften muss man sich aber gegenwärtig halten, um sich die Gruppe von Söldlingen zu veranschaulichen, die dort am Coloss von Ipsambul ihre Namen eingeschrieben haben. Sie bestand, wie die Namen selbst lehren, aus einem ägyptisirten, vielleicht wie Ross meint, schon in Aegypten gebornen, Griechen, Psamatichos S. d. Theokles, als Führer; sodann einem dorischen (karischen) Griechen Damearchon S. d. Amoibichos als Schreiber, einem Aegyptier Amasis, einem *ἀλλόγλωσσος Δηχεποτασιμτο*, in welchem Andere einen Aethiopier vermuthet haben, ich eher einen Berbern Dechepo S. d. Tasimto finden möchte, da der letztere Name eine specifisch berberische Form (t a ś i m t bedeutet appellativisch im Berber. „Sclavin", t a - s a i m t „eine Schöne") zur Schau trägt; und endlich einem *Πήληκος* (oder *Πέλεκος*) S. d. *Οὐδάμ*, der dem Namen nach von Geburt sicher kein Grieche, sondern ein Phönikier oder Libyer war. Ross hat schon den libyschen Namen *Πήληκος* (Steph. Byz. S. 521 Mein.), verglichen, zu welchem ich den ähnlich klingenden פִּלְחָא n. pr. Nehem. 10, 25 stelle, während er für *Οὔδαμος* auf jegliche griechische Etymologie verzichtet. Franz conjicirte statt dessen *Οὔλαμος*, was sofort an *Οὔλωμος* d. i. עולם bei Sanchuniathon erinnert; da aber nach den besten Copien bei *Οὔδαμος* stehen zu bleiben ist, so möchte dies am richtigsten als libyphönikische Erweichung עודם aus עבדם = בדם n pr. Dav. 79, wie *Αὐδύμων* aus *Ἀβδήμων* (Theop. p. 111), *Οἰδόστωρ* = עברעשתרת (Ges. M. Ph. p. 403) zu erklären sein (vgl. Levy Phön. Stud. II, 52. Phön. WB. S. 17 u. S. 9). Phönikier in Dienste Psammetichs zu finden, kann ja überhaupt nicht befremden, da ausser den obigen Zeugnissen über Libyer in seinem Heere auch anderweite Nachrichten das zahlreiche Vorhandensein des phönikischen Elementes in Aegypten in damaliger Zeit voraussetzen. Psammetich hatte schon bald nach Antritt seiner Regierung den dort verkehrenden Phönikiern Begünstigungen eingeräumt, die sie früher nicht genossen hatten (s. die von Movers Phön. II, 1, 418 angezogenen Stellen). Auch das 19. Capitel des Jesaias, welches von vielen Erklärern auf die Zeit Psammetichs bezogen wird, nach andern aber die kurz vorhergehende Periode der äthiopischen Herrschaft vor Augen hat, gibt einen bedeutsamen Wink zum Verständniss dieser Verhältnisse, indem es bezeugt, dass damals in fünf ägyptischen Städten die phönikische Sprache geredet ward (v. 18). Geht also aus der griechischen Inschrift von Ipsambul, zusammengehalten mit biblischen und klassischen Zeugnissen, hervor, dass unter den Soldtruppen, welche Psam-

metich zu dem Zuge nach Aethiopien führte, sich auch Phönikier befanden, wobei die Vermuthung nahe liegt, dass sie besonders dem Antheil, den die Marine an dieser Expedition hatte, nicht fremd waren; steht ferner aus der griechischen Inschrift fest, dass die Soldtruppen des Psammetich hier bei Ipsambul gerastet und Musse gehabt haben, um ihre Namen in die Felsen einzugraben; geben wir endlich allen diesen Thatsachen ihren Platz innerhalb der Geschichte der politischen und commerziellen Beziehungen Phönikiens zu Aegypten, in welcher kaum ein zweiter Moment erfindlich ist, wo Phönikier unter ähnlichen Umständen nach Nubien zu kommen Anlass hatten, da, namentlich seitdem Psammetich die ägyptischen Häfen den Griechen geöffnet hatte, die Phönikier von den meisten, besonders den ägyptischen Stationen und Colonien ihres Welthandels verdrängt wurden (Movers Phön. II, 1, 416 ff. Duncker Gesch. d. Alterth. III, 495. 500 ff.), so dass es für jede spätere Datirung unsrer Inschriften an geschichtlichen Anhaltspunkten fehlt; — so ist die Folgerung, dass das phönikische „Gekritzel", welches auf den Colossen von Ipsambul die in Rede stehenden und andere (Leps. a. a. O. und Levy, Phön. Stud. II, 25) Inschriften darbieten, gleichzeitig und aus gleichem Anlasse entstanden sei, wie das „Geschreibsel" der griechischen und barbarischen Söldner Psammetichs, eine so nahe liegende, dass sehr starke Gegengründe äusserer und innerer Art dazu gehören würden, um sie nicht zu ziehen. Nun bestätigt aber die Entzifferung der Inschrift schon in ihrem leichtesten und leserlichsten Theile die Richtigkeit dieser Folgerung so entschieden, indem sie von einem vorüberziehenden (עֹבֵר) Heere (צָבָא), von dem glücklichen Verlauf (הַכֹּשֵׁר) eines Kriegszuges (לחם), und von dem Frohlocken (עלש) und den Siegesreigen (מחלם) der Krieger spricht, dass ein Versuch den schwierigeren Theil damit in Einklang zu bringen, wohin besonders die Erkenntniss des Namens Psammetich in den Buchstaben חַמְסַבַתִּי gehört, nicht füglich von der Hand gewiesen werden kann. Autopsie der Inschriften würde wohl mit völliger Sicherheit entscheiden können, wie die griechische Inschrift und der phönikische Text in Bezug auf Alter und Zusammengehörigkeit sich gegenseitig verhalten. Vielleicht kommen auch, mir nicht zugängliche, ägyptische Denkmäler aus der Zeit des Psammetich meiner Annahme zu Hülfe. Schon jetzt erhellt aus der Uebersicht, in welcher Lepsius (Taf. 98) die gegenseitige Stellung der Inschriften zu einander veranschaulicht, dass die griechische mit unsrer a auf demselben Coloss in gleicher Höhe vom Boden steht, was im Allgemeinen als ein Beweis für ihr Alter und ihre Gleichaltrigkeit gelten kann, da je mehr die Colosse im Sand verschüttet wurden, desto höher hinauf die Menschenhände gelangten, die unsrigen aber am tiefsten unten stehen, so dass Lepsius sie erst unter den Sandschichten bloss legen konnte.

Einstweilen halte ich nach diesen Ausführungen dafür, dass

unsre phönikischen Inschriften mit der griechischen Söldnerinschrift gleichzeitig sind.

Wenn nun schon diese griechische, wie Ross so schwer betont, dadurch von der höchsten Bedeutung ist, dass in ihr „uns endlich einmal eine unbezweifelt echte griechische Inschrift aus der Zeit vor Peisistratos und Solon entgegentritt, die ein beziehungsweise sicheres Datum trägt, d. h. die mit Bestimmtheit um die 40. Olympiade, also in die Mitte des 7. Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung gesetzt werden kann“, und dadurch, dass sie in dieser Zeit den Gebrauch der griechischen Schrift als geläufiges Verständigungsmittel bei griechischen und afrikanischen Landsknechten verbürgt, so ist nicht minder die phönikische Inschrift in doppelter Beziehung unschätzbar, wenn sie uns ein Denkmal aus einem bestimmten Jahrzehend erhalten hat, und den Gebrauch der Schrift im Handel und Wandel des täglichen Lebens einmal ausserhalb des Bereichs obrigkeitlicher Decrete oder handwerksmässiger Leistungen des Griffels geübter Steinmetzen aufweist.

Vorbehältlich besserer Erkenntniss mancher Einzelnheiten, wenn die Inschrift noch einmal von kundiger Hand und mit kundigem Auge im Original revidirt sein wird, lese ich zunächst den ersten Theil (a und b) folgendermassen:

a.

1 כא ית עבד פתח בן יתר אש מאחד לצ[ב]א חמס

2 בתחי העבר אש

b.

3 כשיבם עבד פעם

4 אש עלש הכשר לחמה

5 גר הכל במחלם כנעזר לחר השו

was ich übersetzte:

1. 2. Hier anwesend opferte Pethah b. Jether, welcher war im Gefolge des damals (?) vorüberziehenden Heeres des Psammetich. (Datum)

3. Bei ihrer Rückkehr opferte er abermals

4. frohlockend über den glücklichen Verlauf seiner Heerfahrt;

5. Er besuchte den Tempel im Siegesreigen; denn es gelang ihm zu entgehen dem Verderben. (Datum)

Erläuterung:

a.

כא ית עבד. Zugegeben, dass auch Levy's (a. a. O. III, S. 21) in Parenthese gestellte Vermuthung, es sei כאית zu einem Worte in der Bedeutung des hebräischen כֹּה zu verbinden, nicht unmöglich ist, liegt es doch näher כא = כֹּה und ית = יֵשׁ zu nehmen, zwischen welch letzterem und aramäischem אית, ܐܝܬ die phönikische

[redacted]

Form also die Mitte hielte; mit folgendem Particip wörtlich: „hic adfuit sacrificans“; oder כ ist die im Phönikischen so häufige Temporalconjunktion und אית = יֵשׁ, dann עבר praeteritum: „ut adfuit sacrificavit“. — עבר ist hier, wie in Z. 3 und in Inschr. c absolut gebraucht, wie in Jes. 19, 23, in dem bereits oben wegen der historischen Beziehungen zu unsrer Inschrift angezogenen Capitel. (Siehe auch unten Beigabe 1.)

פתח בן יתר, Eigennamen, deren zweiter aus dem A. T. hinlänglich bekannt, deren erster wenigstens genügend zu erklären ist, zumal wenn man für die Namengebung an den bildlichen Ausdruck פִּתַּח יִתְרוֹ Job 30, 10 denkt. Eine unmittelbare Beziehung auf die Gottheit Phthah liegt nicht darin, wie diejenigen Erklärer annehmen durften, welche עבדפתח zu einem Eigennamen verbanden. (S. unten Beigabe 2.)

אש מאחד ל, das bekannte phönikische Relativpronomen = אֲשֶׁר mit folgendem Partic. Pual von אחד, eigentl. „der beigegeben, zugetheilt, adjunctus, war“. Ich habe aber übersetzt, als wenn מֵאַחֲרֵי stünde „vom Gefolge“, weil das besser hebräisch wäre, wenn anders die Handschrift Pethachs gestattet, hier das fragliche Zeichen, dessen Schaft auch in יתר auffallend kurz gerathen ist, für Resch zu nehmen.

צבא Das erste Zeichen ist in beiden Copien zu verschieden von dem häufig vorkommenden א, wofür andre Erklärer es nahmen, als dass es diesen Werth haben könnte. Auf den Münzen des Königs צדק (s. Ztschr. XIV, 658) ist das צ ganz ähnlich gezeichnet. Auf diesen Buchstaben folgt in Lepsius' Copie eine Lücke im Stein, die gerade für einen Buchstaben Raum lässt, in der Ampère'schen bei Judas ist dieselbe jedoch nicht bemerkbar. Nach sorgfältiger Untersuchung des Lepsiusschen Papierabdrucks hat mir die Ergänzung eines ב die leichteste Conjectur geschienen, im Falle jedoch eine genauere Revision ergeben sollte, dass ein Jod, also ציא, steht, so würde bloss statt צָבָא „Herr“, צִיא = hebr. צִי „Flotte“ zu lesen sein, ohne den Sinn wesentlich zu modificieren.

חמסבתחי Levy las diesen Namen früher A c h i m a s i - b a t h - C h a j a h (Phoen. Stud. I, S. 10); neuerdings theilt er „A h m e s i T o c h t e r H a i's“ (Ph. St. III, 21). Dem wage ich die Vermuthung an die Seite zu stellen, dass der Name nichts anderes ist, als eine Semitisirung des ägyptischen Namens P s a m t i k, den die Griechen durch Ψαμμήτιχος, Ψαμάτιχος wiedergeben, der jedoch, wie Prof. Lepsius mir sagt, eine ägyptische Etymologie nicht zu haben scheint. Der Phönikier würde ihn etwa H a m s a b a t i c h i oder H i m s a b i t i c h i gesprochen haben. Bei der Umschreibung ägyptischer Namen und Worte kommen bei Semiten, wie Griechen, solche Ungeheuerlichkeiten vor, dass diese noch eine der leidlichsten wäre, zumal wenn man einen Stellentausch zwischen m und b annähme, so, dass unsre Form aus H a b s a m a t i c h i verderbt wäre. Aehnliche Willkürlichkeiten sind es, wenn der ägyptische Name des Krokodils t m s ô h arab. تمساح von Herodot (2, 69) durch χάμψαι,

der Königsname *Ψουσέννης* durch سوماناس (Makrizi b. Fleischer Abulf. histor. Anteisl. p. 220) wiedergegeben ist und anderes, dessen Beibringung ich Aegyptologen überlassen muss. In ägyptischen Denkmälern selbst kommt die Orthographie **Samptek** statt **Psamtek** vor (Brugsch Ztschr. d. DMG. X, 679). Das vorgeschlagene ח scheint insbesondere den Phönikiern mundgerecht gewesen zu sein, wo sie ägyptische Worte wiedergaben, wie in den aramäisch-ägyptischen Inschriften **atep** durch חתפי, **apis** durch חפי ausgedrückt ist (Levy Ztschr. d. DMG. XI, 69). Ueberdies erleichterte die Entstellung des Namens noch das Streben, demselben eine Etymologie nach semitischer Art zu geben und damit einen dem soldatischen Humor wohl anstehenden Witz zu verbinden; חמס בחתי quasi „den Ruhestörer" konnten die phönikischen Söldlinge ihn füglich etwa nennen, weil er auszog: „in Schiffen, Mohrenland zu schrecken in seiner Ruhe" sagt Ezechiel 30, v. 9. Genug, um die Gleichstellung von חמסבחתי mit dem *Ψαμματίχῳ* der griechischen Inschrift zu rechtfertigen, und daraus, wie oben geschehen, die Folgerung zu ziehen, dass hier wirklich ein Andenken an den König Psammetich I. erhalten ist. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass das letzte Zeichen der Zeile, bei welchem Levy zweifelhaft ist, ob es als ס zu nehmen oder in זי aufzulösen sei, darum richtiger für ס gehalten wird, weil das י in der Inschrift überall anders gezeichnet ist, als es sonst hier aussähe.

העבר אש In Lepsius' Copie sind das zweite und dritte Zeichen dieser Gruppe nicht deutlich; Ampère hat עבף, woran nur Hitzig sich gehalten hat. **Rödiger** und **Levy** (Ph. St. I, 10) haben schon עבר hergestellt. Ich punktire sonach הֶעָבַר „das vorüberzog", speciell vom Marsche hinwärts, im Gegensatz zur Rückwärtsbewegung (s. die folgende Zeile), wie עָבַר וָשָׁב häufig im A. T. verbunden wird, und beziehe es auf צבא. Bei dem Schlussworte אש kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren, dass der Schreiber nicht ganz zu Ende gekommen ist mit einer Phrase, in der etwa, wie in dem *ἰς ὁ ποταμὸς ἀνίη* seines griechischen Cameraden, das Ziel des Marsches angegeben sein sollte. Sonst müsste man, wie ich in Ermangelung etwas Besseren thue, אש nicht für das gewöhnliche Relativ, sondern = אָז „**damals**" nehmen. Beispiele einer Vertretung des hebräischen ז durch phönikisches ש bieten gleich die nächste Inschrift in phön. עלש = hebr. עלז und das phön. סכר = זָכַר (Levy Ph. St. III, 36).

b.

Den zweiten Theil der Inschrift schrieb der Verfasser der ersten nach meiner Auffassung, als die Expedition nach Ipsambul zurückgekehrt war. Wie nämlich aus den eben erwähnten Worten der griechischen Inschrift *ἦλθον Κέρκιος κατύπερθεν ἰς ὁ ποταμὸς ἀνίη* verglichen mit den topographischen Verhältnissen der Gegend erhellt, war Ipsambul nicht das äusserste Ziel des Zuges gewesen,

sondern ist nur die Station, auf welche das am Vordringen verhinderte Heer sich wieder zurückzieht. Für die Abtheilung der Inschrift in einzelne Sätze und somit für das Verständniss des Ganzen ist vor allem wichtig, dass die zwei Zeilen rechts vor der Klammer, die ich oben als anfängliche Redaction bezeichnete, deutlich die Sätze enthalten:

גר הכל במחלם
אש עלש הכשר לחמה

d. i. „er besuchte den Tempel im Siegesreigen,
„frohlockend über den glücklichen Verlauf seiner Heerfahrt."

Die verbesserte und vermehrte Redaction setzt diese Sätze um, und fügt hinzu, dass der Schreiber abermals seine Andacht verrichtete und ein Opfer brachte.

כשיבם nämlich gilt mir = hebr. הָשִׁיב infin. Hiph. mit präfigirtem בְּ temporale und suffigirtem pronom. 3. plur.; wörtlich: „als er (Psammetich) sie (die Truppen, צבא, als Collectivum pluralisch gedacht) zurückführte".

עבד פעם Der Auffassung Levy's, welcher hier einen Eigennamen Abd-Paam und eine neue phönikische Gottheit פעם witterte, möchte ich entgegenhalten, dass Augustinus, der besser punisch verstand als wir alle beide, den Namen Namphamo, auf den sich Levy dabei beruft (denn נעמפעמא ist davon nicht verschieden), bereits ungleich glücklicher durch boni pedis hominem gedeutet hat (vgl. Ges. mon. 412, wozu ich aus einer lat. Inschrift noch die Variante Nampiamo notirt habe), und nirgend sonst etwas von einer solchen Gottheit nachgewiesen werden kann, während פעם in der von mir hier vorgezogenen Bedeutung bereits anderwärts (Umm-el-Awamid I, 3. 7. Levy Ph. St. III, 37) als phönikisch bekannt ist; es entspricht hebräischem הַפַּעַם „noch einmal"; der Artikel fehlt im Phönikischen und konnte fehlen, so gut, wie sein arabisch-türkisches Synonym دفعه weder Artikel noch Partikel nöthig hat, um die Bedeutung „noch einmal" anzunehmen.

אש עלש Das Phönikische liebt das Relativum אש auch in Verbindungen, wo der Hebräer eine andere Conjunktion gewählt haben würde. So ist hier אש gebraucht, wie in der folgenden Inschrift כאש = כַּאֲשֶׁר. — עלש fasse ich als Präteritum des Verbi mit folgendem Infinitiv construirt, wie ausnahmsweise auch im Hebräischen die Verba der Freude, obwohl zur Noth auch ein Adjectivum verbale, wie עַלִּיז, an der Stelle wäre. Dass für hebr. עלז, עלס die Phönikier die Wurzel עלש gebrauchten, beweist der altphönikische Name Elissa, der in Carth. XII, 2 עלשת geschrieben ist.

הכשר vocalisire ich nach Eccles. X, 10 als Hiphil: was auch grammatisch ganz wohl passt: er frohlockt „glücklich zu Ende gebracht zu haben". Diese Hiphilform mit anlautendem ה ganz wie hebräisches הַכְשִׁיר ist um so beachtenswerther, als neuerdings auch

in Athen. VI, 2 das Hiphil **הטנא** sich gefunden hat, wonach die bisher für ein Iphil in Anspruch genommene Form **יטנא** zumal neben יתן in der Weihformel bei Vogüé (Levy Phön. St. III, 10), als Imperfectum zu gelten haben wird, und der gegentheilige Beweis aus Cit. III, 1, wo Movers **יטנאת** als 1 pers. praet. wegen des folgenden **אנך** nahm, bei der ohnehin schlechten Copie Pococke's auf sich beruhen mag; dagegen möchte auch in Cit. II, 2 angesichts der merklichen Verschiedenheit des ersten Zeichens von den vorausgehenden zwei Jod, nunmehr **הטנאת** gelesen werden dürfen.

לחמה = מִלְחַמְתּה „seinen Kriegszug", d. i. entweder das Nomen לְחֶם, welches viele Ausleger in Jud. V, 8 statuiren, oder der Infinitiv des im A. T. seltenen Kal לְחֹם (Ps. 35, 1. 56, 3), mit dem Suffix 3 sing. ה—. Bei dem noch unentschiedenen Streite über die Form des phönikischen pronom. Suffix. der 3. Person, für welches bisher sichere Belege der Schreibung א— nur aus jüngeren Inschriften beigebracht sind (**שלא** Thugg. 5. Ann. Const. 60/61 II, Z. 3. — **פיא** Sard. tril. 3 — **קולא**, **ברכא**, **שמעא** häufig im Neupun., und zweifelhaft **בנא** „sein Sohn" Cit. 6. Levy Ph. St. I, 10. — **לא** „ihr" Athen. IV, 1 nach Meier Erklär. S. 23 Anm., dessen Deutung dieser Inschrift übrigens die geschmackloseste ist, die je gegeben worden), lege ich bei dem Alter unserer Inschrift Gewicht darauf, dass hier unverkennbar die Endung ה— vorhanden ist. Aehnlich habe ich schon in Ztschr. d. DMG. XIV, 658 Anm. versucht, die Schlussphrase in Cit. 20: רחמה אלן „Gott erbarme sich seiner" رحمه الله zu erklären. Auch in Sard. I, Z. 4 (Gesen. M. Ph. tab. 13), die überhaupt mannigfache Aehnlichkeit in den Schriftzügen mit der Ipsambulitanischen hat) spricht die deutliche Worttheilung für ein ה in שלמה, obgleich die Stelle grammatisch nicht durchsichtig ist. Wenn, wie ich glaube, ה— die ältere, א— erst die jüngere Schreibung des fraglichen Suffixum ist, so würde das ohnehin der Entwickelung des Pronom. Suff. aus dem Demonstrativum **הא**, wie es ja auch im Phönikischen gebräuchlich war (Sidon. I.), durchaus entsprechen.

Indem ich an die letzte Zeile gehe, bekenne ich zuvörderst, dass ich mich gern ebenso leicht wie Levy der Verpflichtung entzogen hätte, eine Erklärung derselben zu versuchen, da es einer der Sätze ist, in dem es an einem unzweideutigen Stichworte fehlt und somit der Phantasie ein grosser Spielraum gelassen ist. In Anbetracht der graphischen und sprachlichen Schwierigkeiten lasse ich daher die Möglichkeit einer anderen Lesung dieser Zeile offen und rechtfertige nur meine oben gegebene Wortabtheilung und Uebersetzung. Da in der ursprünglichen Redaction der Inschrift das erste Halbglied der Zeile v o r dem jetzt vorangehenden Satz stand, so führte mich der Parallelismus mit **עלז** in den Siegespsalmen 149, 3—5: יְהַלְלוּ שְׁמוֹ בְמָחוֹל — יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד und Ps. 28, 7: נֶעֱזַרְתִּי וַיַּעֲלֹז לִבִּי zunächst auf die Schlagwörter **מחלם** und

כנזר, welche mir für die Fassung des Ganzen, als weiterer Ausführung des Gedankens, den die vorige Zeile enthielt, massgebende Grundlage geworden sind. Nun ergab sich mir:

גר הכל wie גַּרְתִּי מֶשֶׁךְ Ps. 120, 5 und ähnlich gedacht wie גּר בְּאָהֳל י״י würde in sich den Doppelsinn vereinigen, „er besuchte den Tempel" und „er war Fremdling in dem (nubischen) Tempel". — הכל für הֵיכָל habe ich auch anderswo im Phönikischen gefunden. (S. Beigabe 3.)

במחלם ein phönikischer Plural von מָחוֹל, statt dessen die Hebräer lieber מְחֹלוֹת gebrauchen. Das schliessende ם— ist aber sichergestellt durch die andere Inschrift rechts von der Klammer, wo aufs deutlichste מח׳ם steht. Ich wiederhole, dass durch eben diese Umschrift die Wort- und Satzabtheilung bedingt wird, die ich meiner Entzifferung dieses Passus zu Grunde gelegt habe, so wie dass das ב der Partikel im Originalabklatsch der Inschrift ganz deutlich ist.

Im Reste der Zeile sind einige Zeichen unsicher; am wenigsten Anstand dürfte folgende Lesung finden:

כנעזרלחרהשו

Ich theile so כִּ(י) נֶעֱזַר לְחֹר הַשֹּׁו, bemerke jedoch, dass vielleicht das ה zu לחר gezogen werden müsste, da ein kleiner Zwischenraum es von dem folgenden trennt. כ ist = כִּי. נעזר ganz nach biblischem Sprachgebrauch adjutus est (2 Paral. 26, 15), unsere Sprache hat kein persönliches Zeitwort für den Begriff „gelingen"; der Franzose würde נֶעֱזַר ganz richtig übersetzen können: il réussit.

לחר erinnert an לְחֵרוּת יְרוּשָׁלֵם auf maccabäischen Münzen „der Befreiung Jerusalems", welches, wie die ganze Sippe der Derivata, die Gesen. Thesaur. 528 zu einer Rad. חרר No. 3 stellt, vielmehr zum arab. خار med. ى gehört; خار الله لك „Gott lasse dirs gelingen!" aber auch „Herr werden über Jemand", Qamus I, 849. Freitag s. v. no. 5: vicit, superavit). Nimmt man das folgende הַשֹּׁו (nach Job XV, 31 Kethibh = שָׁוְא) in der Bedeutung „Verderben", so heisst eben „Herr werden über das Verderben, frei davon werden" soviel als „dem Verderben entgehen", oder man müsste שֹׁו als Personification der Feinde fassen „die Nichtswürdigen". Jedenfalls glaube ich, dass der letzte Buchstabe, wie er bei Lepsius dasteht, nichts anders als ein Vav sein kann [1]). Wäre er in Jod zu corrigiren, so liesse sich lesen: בֵּן עָזַב לְחֵרָה שַׁי „darum hinterliess er für seine Errettung Geschenke" wobei die hermapionische Uebersetzung einer Stelle eines Obelisken: *πληρώσας τὸν νεὼν τοῦ Φοίνικος ἀγαθῶν* (Saalschütz Forschungen II, 37), die

1) Doch hat es mir nach nochmaliger Ansicht des Papierabdrucks scheinen wollen, dass der Kopf rund geschlossen ist, so dass vielmehr שׂוֹד „Verderben" zu lesen wäre.

auf ähnliche phönikische Schenkungen an ägyptische Tempel hindeutet, zur sachlichen Erläuterung herbeigezogen werden könnte. — Doch vielleicht findet ein Anderer noch Anderes!

c.

Die Inschrift c, welche Levy „nur hat abzeichnen lassen, um Andere zu veranlassen, einen vernünftigen Sinn herauszubringen", da er „nichts damit anzufangen weiss", ist in dem Lepsius'schen Papierabdruck, welchen ich einzusehen Gelegenheit hatte, hinlänglich gut erhalten, um zu einem Versuch der Entzifferung einzuladen.

Ich lese:

עבד סלן בן פתיח כאש עוז

d. i. „Es opferte Sillon b. Pethiach, weil er glücklich davonkam."

Diese Lesung ist nicht ganz sicher, weil die letzten drei Zeichen undeutlich sind, aber, wie mich bedünkt, sonst einfach und der Sachlage entsprechend. Der Schreiber ist gleichfalls einer von der phönikischen Söldnerschaar, die den Zug Psammetichs mitmachte, und folgt dem Beispiele Pethachs, indem er hier seine Andacht verrichtet und seinen Namen einzeichnet, nachdem der Feldzug glücklich zu Ende war.

Im Anfangsworte ähnelt das ד mehr einem ע; ich ergänze den Schaft nach Massgabe des in der ersten Inschrift zweimal deutlichen עבד, aus dem Papierabdruck. Der Eigenname סלן, in welchem das ל nur den unteren Haken eingebüsst hat, würde nach סִלּוֹן Ez. 28, 24 „Dorn" bedeuten, von gleicher Wurzel, wie n. pr. סלי Nehem. 11, 8, *Σίλλις Τύριος* C. I. 3833; und Sillus Afric. Christ. II, p. 359. Dem Vaternamen vergleiche ich den Namen פתח aus Inschr. a; und das Appellativ. פְּתִיחוֹת Ps. 55, 22. — כאש ist = כַּאֲשֶׁר. — Im Schlusswort ist der letzte Buchstabe fragmentarisch und gibt Raum zu weiteren Vermuthungen: עֵגֶל, עֵדֶר, עֵלֶן, עֵגֶת geben alle keinen guten Sinn; ich bin daher bei Wzl. עוז stehen geblieben, die die Bedeutung „sich in Sicherheit bringen, Zuflucht finden" hat (Ges. Thesaur. p. 1000 b), obwohl es schwer zu sagen ist, welche grammatische Form das Wort hat, da wir nicht einmal sicher sind, ob die Inschrift so wie sie vorliegt vollständig ist. Levy hat nämlich schon darauf aufmerksam gemacht, dass unmittelbar darunter eine andere Inschrift steht, die vielleicht mit dieser in Verbindung zu setzen sei. Leider bezeichnet er nicht deutlich, welche der Grahamschen Inschriften er meint; sollte es, wie ich aus Ph. St. III, S. 25 Anm. schliesse, Graham's No. 1 sein, so ist die wenigstens sicher nicht phönikisch. Der Papierabdruck enthält äusserst schwache Spuren einer zweiten Zeile darunter.

d.

Unter den Grahamschen und Lepsiusschen Inschriften von Ipsambul sind auch ausser den besprochenen noch manche, die ihren Ursprung der gleichen Gelegenheit, der Anwesenheit der

Söldner Psammetichs, verdanken. So die von Lepsius s. No. 2 mitgetheilte, in deren Schluss Levy (a. a. O. S. 25) das unverständliche ערסהגר entziffert hat. So auch, — besonders bemerkenswerth wegen der grossen Aehnlichkeit des Schriftcharakters, die zwischen ihr und der Inschrift Pethachs besteht, — die in einem Rahmen eingeschlossene zierliche Inschrift 3 bei Graham (Ztschr. d. DMG. XVI, 567). Sie ist unschwer zu lesen:

רכשי
כון

schwieriger aber zu deuten. Vielleicht verewigt sie den Namen eines „Reitersmannes" (רֶכָשׁ), יְכוּן (vgl. über solche Bildungen Ztschr. d. DMG. XV, 807) als n. pr. = כון; vielleicht gar das Andenken der mitgezogenen Ionier (Diod. I, 66), wie die griechische Schrift das der Nichtgriechen mit aufbewahrt hat, wenn anders יון für יָוָן oder יוּנָן geschrieben werden konnte.

Wenn die Reihe von Inschriften bei meiner Erklärung nun einen so bedeutsamen Platz in der chronologischen Folge phönikischer Denkmäler beansprucht, dass sie in die Mitte des 7. Jahrhunderts, also wohl ziemlich an die Spitze aller bisher fixirten phönikischen Schriftthümer treten will, so entsteht schliesslich die Frage, inwieweit der Charakter der Schrift selbst dieser Annahme nicht widerspricht; obgleich wir von der Entwickelung des Alphabets noch viel zu wenig wissen, um daraus allein bindende Schlüsse für eine Zeitbestimmung zu ziehen. Ich verkenne nun zwar nicht, dass in den Ipsambuler Inschriften sich öfters eine gewisse Ungleichheit des Ductus in gleichen Buchstaben bemerklich macht; es kommt aber vieles hiervon auf Rechnung der Umstände, denen die Inschriften ihren Ursprung verdanken, da sie eben nicht von Künstlerhand eingemeisselt, sondern flüchtig in den Fels gekratzt wurden. Im allgemeinen aber verrathen die Züge ein so eigenthümliches Gepräge, dass man mit Sicherheit behaupten möchte, die Verfasser haben weder in Sidon, noch in Cypern, noch in Carthago während der classischen Epoche der dortigen Litteratur schreiben gelernt. Dass sie auch mit den sogenannten ägyptisch-aramäischen in keiner Weise zusammengehören, ist schon von Anderen (Ztschr. d. DMG. XI, 68) richtig gesehen worden. Ich erkläre dies daraus, dass zur Zeit ihrer Abfassung die specifisch localen Unterschiede im phönikischen Schriftthum noch nicht herausgebildet waren. In der That finden einzelne charakteristische Formen, wie die des מ und des ל in diesen Inschriften sich vielmehr in den ältesten als in jüngeren Denkmälern wieder. So z. B. das מ schon in der Sidon. II. (Levy Ph. St. III, Taf. no. 5), die Levy mit Recht für viel älter als die Grabschrift Aschmunazars hält. Das Vav hat noch völlig die Form des griechischen Digamma. Die Malteser und älteren sardinischen Inschriften bieten ebenfalls manchen Berührungspunkt. Auch in

dieser Hinsicht also verdienen die Inscriptionen der Colosse von Ipsambul eine erneuerte Aufmerksamkeit der Fachgelehrten, welche anzuregen einer der Hauptzwecke dieses Aufsatzes gewesen sein soll.

Beigaben.

1.

Zu עבד. — Ob im Phönikischen das Verbum עבד in der Bedeutung פעל vorkomme, ist von Levy Ph. WB. s. v. bezweifelt worden und in der That ist seine Lesung in Cit. 15: עבד ז. מ. „es verfertigte diese Statue“ mehr als zweifelhaft. Es verdient daher berücksichtigt zu werden, dass wir nun schon drei Gemmen kennen, in denen das עבד in einer eigenthümlichen Weise gebraucht ist; die Legenden sind nämlich:

לחרבי עבד הרבער Levy Ph. St. II, no. 4.
לעבדאלאה בן שבעת עבד מחת בן צדקא „ Ph. St. III, no. 7.
לאביו עבד עזיו Ztschr. d. DMG. XII, 726.

Vergleicht man diese Aufschriften unter einander und mit griechischen Gemmen, auf denen in ähnlicher Weise der Künstler seinen Namen mit ἐποίησε hinzufügt, so drängt sich die Vermuthung auf, dass der letzte Name jedesmal der des Steinschneiders ist und עבד das Zeitwort. Ich übersetze daher unter Zurücknahme meiner früheren Meinung, dass עבד hier „Diener“ bedeute (Ztschr. d. DMG. XII, a. a. O.), diese Aufschriften als Widmungsformeln:

dem N. N. verfertigte N. N.

Insbesondere möchte die dritte der angeführten den einfachen Satz enthalten: patri suo fecit Oziu. Ich lasse hier nach einem Wachsabdruck dieses schöne Kunstwerk abbilden, da es noch nicht publicirt ist , und in Levy's Phön. WB. der Irrthum obwaltet, als ob die Schriftzüge es zu den aramäischen Denkmälern stellten. Vielmehr erinnert die Glyptik etwas an ägyptische Kunst, wie auf dem Siegel des Abibaal und der Sculptur des Sarkophages von Sidon; und die Schriftzüge haben mit dem babylonischen Typus durchaus keine Aehnlichkeit. Auch das erste der ebenangeführten Stücke halte ich eher für ägyptischen Ursprungs, wenigstens klingen die Namen darauf etwas ägyptisirend; sie scheinen beide mit הר „Horus“ zusammengesetzt, wobei ich für die Lesung des ersten derselben noch bemerke, dass das Zeichen, welches Levy für Koph nahm, vielmehr nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Luynes Inscr. et Numism. Cypriotes p. 32—37): הרבי „Hor ist bei mir“ und הרבער „Hor

entzündet vgl. n. pr. בְּעֹר. — Das zweite der in Rede stehenden Siegel hat Levy neuerdings im 3. Hefte seiner Phön. Studien mit einigen flüchtigen Bemerkungen publicirt. Seine Ansicht, dass das Siegel von zwei Männern gemeinsam geführt wurde, die ein Duumvirat bekleideten, ist durch nichts zu rechtfertigen. Warum sollte da das ל vor dem angeblichen Eigennamen Abdmatath fehlen? während es vor dem ersten Namen steht. Auch dass der Name עבד ממת „im Hebräischen heimisch" sei, ist mindestens zweideutig ausgedrückt: er würde vielmehr aller hebräischen Namenbildung widersprechen. Ebenso wenig ist die Ergänzung des Hauptnamens zu עבראלאב eine glückliche zu nennen, da die Elemente des letzten Buchstabens durchaus nicht zu den übrigen ב der Inschrift passen. Er kann nur ein ה sein und ergibt dann den Namen עבדאלאה Abdilah genau so geschrieben, wie in einer nabatäischen Inschrift (Ztschr. d. DMG. XVI, S. 338) und innerhalb der phönikischen vergleichbar mit dem thasischen n. pr. Ἀϑρυτλατος גראלהה (Ztschr. d. DMG. XV, 444).

2.

Zu פתח. — Aus Anlass des Gottesnamens Phthah, den viele Erklärer in der Inschrift von Ipsambul gefunden haben, möchte ich daran erinnern, dass die Wzl. פתח allerdings einen ächt phönikischen Gottesnamen gebildet hat, der zu dem ägyptischen Φϑᾶ und dessen semitischer Etymologie (Movers Encycl. S. 330 und Brugsch Zeitschr. IX, 197) in naher Verwandtschaft steht. Der libysche, insbesondere cyrenäische Gott des Ackerbaues, nämlich Ἀπτοῦχος, über den des Näheren Movers (Phoen. II, 2 S. 564 ff.) gehandelt hat, ohne jedoch über seine Deutung mehr als wenig plausible Vermuthungen zu wagen, hat seinen Namen, etwa in der Form אפתוח, wie אֶפְרוֹחַ, von פתח im Sinne der „Erschliessung des Bodens durch den Pflug". So gebraucht Jes. 28, 24 יְפַתַּח אַדְמָה als Parallelismus zu יַחֲרֹשׁ הַחֹרֵשׁ und gibt damit zugleich die Etymologie für des Aptuchos Bruder Ἀρισταῖος an die Hand, des Gottes aller Bodencultur, der beiläufig bemerkt auch als חרתת, حارثة im nabatäischen Götterkreise heimisch ist, und dessen Name nichts anderes besagt als חרשת „das Ackern", ebenso wie sein Sohn Χάρμος, der den Oel- und Weinbau in Sardinien einführt (Diod. 4, 82), eine Personification von כֶּרֶם ist. Damit erklärt sich nun auch die interessante Gemme bei Gesen. Monn. Phoen. Tab. 28 LXVII, ter, auf der der libysche Gott der Bodenfruchtbarkeit dargestellt ist mit Trauben und Aehren. Dass diese Gemme cyrenäischen Ursprungs ist, steht ausser artistischen Gründen, für die ich mich auf das mündliche Urtheil des rühmlichst bekannten Archäologen der Cyrenaica Vattier de Bourville, meines früheren Collegen in Constantiopel, beziehen darf, auch dadurch unzweifelhaft fest, dass die Aufschrift die Worte enthält: אם ברכא „Metropolis von Barca" d. h. der Provinz

Cyrenaïka, deren orientalischer Name mit dem Namen einer ihrer Hauptstädte *Βάρκη* identisch war. Levy wollte statt dessen, ohne auf Movers Encycl. 429 Anm. 31 Rücksicht zu nehmen, und auch ohne etwa an den cyrenäischen König *Ἀμυάκης* (Schol. Pind. Pyth. V, 108) zu denken, mit Unrecht hierin einen ägyptischen Namen אמננכא Amn' Necho lesen (Ztschr. d. DMG. XI, 72). Glücklicher erkannte Levy im ersten Theile der Aufschrift derselben Gemme, die übrigens, da Gesenius sie „emendirt" wiedergegeben hat, einer Revision bedürftig wäre, mit Hülfe einer Conjectur den Anfang: לפתח des Phthah; ich glaube dass eher אפתח zu lesen ist, so dass die ganze Legende den Sinn hätte: *Ἀπτοῦχος μητροπόλεως Βαρκαίων*. Jedenfalls ist das von Levy eingeschobene בן gar nicht auf dem Steine zu finden.

3.

Zu הכל = הֵיכָל. — Ich glaube dasselbe Wort auch in der neuen Sidonischen Inschrift (Levy Phön. St. III, 25) zu erkennen. Levy's Entzifferung befriedigt ebenso wenig, wie die Vogüé's. Mir scheint auf dem Steine zu stehen:

בירח . מפ. בשת׀׀ [כ]
ימלך בדעשתרת מלך
צדנם ובן בדעשתרת
מלך צדנם אית שדן ארץ
[ים] פעל [ה]כל ז לעשתרת

Das heisst:

Im Monat ..mp.. im Jahre 2, seit
König war Bodastoreth, König der
Sidonier und Sohn Bodastoreths
Königs der Sidonier, über unser Gebiet, das Land
am Meere, ward gebaut dieser Tempel für Astarte.

Der Relativsatz zur näheren Bestimmung des Jahres ist hebräisch umschrieben בִּי יִמְלֹךְ ·· אֶת־שְׂדֵנוּ; מלך mit את construirt, zwar gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, aber jedenfalls eine leichter erträgliche Neuerung, als wozu Levy greift, um ein Verbum, von dem das אית abhängt, zu finden, indem er statt ובן vorzieht כבן zu lesen, und diesem die Bedeutung „errichten bestimmen" ergibt. Er hat gegen sich erstens, dass das fragliche Zeichen durch die von allen Kaphs der Inschrift abweichende Gestalt des Schaftes sich sehr bestimmt als Vav zu erkennen gibt (vgl. Ztschr. d. DMG. XII, 442), zweitens den Sprachgebrauch, nach welchem כון = כבן nur und nimmermehr in dem hier angenommenen Sinne, von der Disposition über ein Terrain zu einem Zwecke, gebraucht werden kann; drittens die Unwahrscheinlichkeit des Ausdrucks, dass ein ganzes Land zu einem Tempel designirt wird, und viertens die Unglaublichkeit, dass so etwas und weiter nichts auf einem Grundstein, wofür Levy ihn hält, verzeichnet worden sein soll. Es ist

sehr zu wünschen, dass fernere Ausgrabungen nicht dadurch aufgehalten werden, dass man sich durch Levy's Annahme zu dem Glauben verleiten lässt, als sei der Grundstein schon gehoben; sonst hätte seine Entzifferung mehr Schaden als Nutzen für die phönikische Alterthumsforschung gehabt. Vielmehr ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass da, wo der Stein gefunden, bei tieferen Grabungen auch noch andere Trümmer des Tempels zum Vorschein kommen werden, zu dem diese Inschrift wahrscheinlich als Ueberschrift des Eingangs gehörte.

Die Apposition ארץ ים zu שרן ist von Levy richtig, nach der Grabschrift des Aschmunazar, ergänzt; nur dass in beiden Stellen diese Bezeichnung „Seeland“ nicht einen einzelnen Stadttheil von Sidon bedeutet, sondern der Ehrenname des ganzen Gebietes ist, über welches die Herrschaft des Sidonierkönigs sich auf dieser Küste erstreckte.

Räumt man die richtige Fassung jenes Satzes ein, in welchem כִּי mit imperfect. ganz wie im A. T. Temporalconjunktion ist, so wird man auch leicht in den Spuren, die in der fünften Zeile zuerst sichtbar werden (denn ים ist ganz erloschen), ein Verbum suchen und ohne Mühe פעל erkennen, dasselbe welches Mel. 5, 1 vom Tempelbau, Sidon. I, 20 von Festungsbauten gebraucht ist. Es ist hier entweder partic. pass., oder praet. act. „er (der König) baute“; ersteres ziehe ich vor, weil die Inschrift im Namen der Gemeinde spricht (שׂרן), und daraus folgen dürfte, dass der Tempel von der Stadt, aber nicht vom Könige gebaut worden war.

Nächst פעל ist eine Lücke, die mit כל ausgeht; wobei vom Kaph nur noch der Haken sichtbar ist, aber nicht wohl zu einem andern Buchstaben ergänzt werden kann. Vor diesem bleibt gerade noch für einen Buchstaben Raum; ich ergänze ה und gewinne somit הכל = הֵיכָל „Tempel“.

Darauf folgen Spuren eines Buchstabens, den Vogüé und Levy als Jod ansehen; er kann aber ebenso gut und für den Zusammenhang allein brauchbar, ein Sain sein, ז als pronom. demonstrativum. Das Original des Steines entscheidet vielleicht noch bestimmter über die Richtigkeit dieser Vermuthung, wenn es darauf angesehen wird; das י bereitete beiden früheren Erklärern sichtbare Schwierigkeit.

Ueber das Datum der Inschrift eine Vermuthung zu wagen, halte ich bei unsrer jetzigen Kunde der sidonischen Geschichte für allzu gewagt; doch pflichte ich Levy darin bei, dass sie den Eindruck macht, älter zu sein, als die Grabschrift Aschmunazars. Der Monatsname kann höchstens aus 4 Buchstaben, einem vor dem erhaltenen .מס. und einem dahinter, bestanden haben. Die beiden fehlenden haben nicht unter die Linie herabgereicht, wenigstens ist keine Spur eines Schaftes zu erkennen. Man hat daher die Wahl nur zwischen den Buchstaben ל, ש, ע, ב und ז, um die Lücken zu füllen. Unter allen möglichen Buchstabenfolgen, die so entstehen können, haben die grösste Wahrscheinlichkeit für sich למסי und

שמפי, weil beide anderweit als phönikische Namen bekannt sind (*Σάμφη πόλις Φοινίκης* Steph. Byz. 554, 7 und *Δάμπη* phönik. Colonie auf Kreta Claud. Jolaos fr. 3); doch ist auch damit für die Sicherstellung des fraglichen Monatsnamens nichts gewonnen.

Gelegentlich dieser Inschrift, welche also einen Astartentempel in Sidon betrifft, will ich hier auch meine Ansicht über die Stelle der Grabschrift Aschmunazars niederlegen, welche von den Tempelbauten in Sidon handelt, da ich in der Auffassung mehrerer Hauptsachen von allen Erklärern abweiche. Der ganze Abschnitt (Z. 13 ff.) spricht weniger von den Grossthaten des Königs, als von seinem Missgeschick.

„Denn", spricht er, „da wir bauten den Göttertempel, das Säulenhaus in Sidon-Seeland, da (ו consecut.) zerstörte der mächtige Himmel die Bildsäulen der Astarte;

und da wir bauten ein Haus zur Ueberwachung und Reinigung von Armen, Elenden und Aussätzigen, da (ו consecut.) setzte der mächtige Himmel mich selbst hinein,

und ob wir auch bauten Tempel den Göttern der Sidonier, in Sidon-Seeland, ein Haus dem Baal von Sidon und ein Haus der Astarte (von) Schemibaal; so (soll uns noch geben d. i.) hat uns doch noch nicht übergeben der Grosskönig Dor und Jope, die festen Dagonsstädte, die wir mit einem Wall umgaben nach Massgabe der Befestigungen die schon gemacht waren, und fügten sie zu dem Gebiet des Landes, dass sie den Sidoniern gehören sollten auf ewig."

Da es zuweilen nützlich ist, dergleichen Abweichungen von der „längst erkannten Wahrheit" mit dem ganzen Apparat einer regelrechten Vertheidigung zu umgeben, um nicht im Voraus verdammt zu sein, und da ich überdies von einem früheren Erklärungsversuch dieser Stelle zurückgekommen bin, so unterbreite ich, ohne an die mimosenhafte Gelehrsamkeit zu rühren, die von Anderen auf diese Stelle verwendet worden ist, der partei- und leidenschaftslosen Kritik folgendes zur Prüfung:

Der Anfang des Abschnittes von כאנך an verläuft deutlich und unanstössig bis zu dem אם, an welchem die meisten Erklärer Anstoss nehmen und es in אש verschlimmbessern, ausser Ewald, der es als conditionale Conjunktion fasst; es hebt nach meiner Auffassung den Vordersatz an, dessen Nachsatz mit ו consecutivum folgt; im zweiten Satz wird die Conjunktion durch ואש aufgenommen, dem wieder ein ו consecutivum folgt; im dritten Satz streift die nämliche Conjunktion ואש nahe an die Bedeutung „obwohl", worauf der Nachsatz mit יָעוֹד anhebt. Das Gerippe der Construktion ist also:

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש–לפעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יספן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלת eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude", füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte", die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus" hiess und ergänze die Lücke א[ת בֵּת עַשְׁתָּר]ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישדן 3. plur. imperf. von שָׁדַד mit וּן, der älteren Endung statt וּ. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלֵנ צדן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden לאשמ' einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phönikiern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem S i e c h e n h a u s. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte עני דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. עני ist = עָנִי „arm", Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend", und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בַּהֶרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen". In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe לאשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Besten dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause" (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיּשְׁבְנִי שָׁמֵם אַדְּרָם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׂימִאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope". „Dagonsstädte" nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוּדָה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש־לעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יספן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלת eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude", füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte", die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus" hiess und ergänze die Lücke א[ת בֵּת עַשְׁתָּרֹ]ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישרן 3. plur. imperf. von שָׁרַד mit ון, der älteren Endung statt ו. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלנ צרן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden לאשמ' einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phöniciern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem S i e c h e n h a u s. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte ענ דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. ענ ist = עָנִי „arm", Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend", und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בַּהֶרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen“. In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe לאשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Bestem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause“ (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיֹּשִׁבֻנִי שְׁמֵם אַדִּרֵם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׂימְאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope“. „Dagonsstädte“ nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוָֹה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש-לפעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יסםן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלח eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude“, füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte“, die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus“ hiess und ergänze die Lücke א]ת בֵּת עַשְׁתָּר[ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישדן 3. plur. imperf. von שָׁדַד mit ןו, der älteren Endung statt ו. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלנ צרן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden 'לאשמ einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phönikiern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem S i e c h e n h a u s. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte ענ׳ דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. ענ׳ ist = עָנִי „arm“, Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend“, und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בֶּהָרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen". In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe לאשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Bestem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause" (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיּשְׁבֵנִי שָׁמֵם אַדִּרִם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׂימָאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope". „Dagonsstädte" nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוּדָה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש–לפעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יספן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלת eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude", füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte", die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus" hiess und ergänze die Lücke א[ת בַּת עַשְׁתָּרֹ]ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישדן 3. plur. imperf. von שָׁדַד mit ן, der älteren Endung statt ו. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלנ צדן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden לאשמ' einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phönikiern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem S i e c h e n h a u s. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte עני דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. עני ist = עָנִי „arm", Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend", und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בֶּהֶרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen". In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe ׳אשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Bestem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause" (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיֹּשִׁבְנִי שָׁמִם אַדִּרִם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte ׳שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׂימִאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope". „Dagonsstädte" nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוּדָה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש-לעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יספן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלת eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude", füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte", die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus" hiess und ergänze die Lücke א]ת בֵּת עַשְׁתָּ[רֹ]ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישדן 3. plur. imperf. von שָׁדַד mit וּן, der älteren Endung statt וּ. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלֵנ צדן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden לאשמ' einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phönikiern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem S i e c h e n h a u s. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte עני דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. עני ist = עָנִי „arm", Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend", und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בֶּהָרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen“. In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe לאשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Bestem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause“ (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיֹּשְׁבֵנִי שְׁמֵם אַדִּרִם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׂימִאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope“. „Dagonsstädte“ nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוּדָה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

Da wir bauten (Z. 15) .. Da zerstörte (Z. 16)
und da wir bauten (Z. 17) .. da setzte (Z. 17)
und obwohl wir bauten (Z. 17) .. so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construktion erschwert noch die Anschiebung des langathmigen Relativsatzes אש-לפעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יספן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz אש פעלת eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Name war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית ממלכת = „Regierungsgebäude“, füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifele. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בֵּית עַשְׁתָּרֹת führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten עשתרת d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte“, die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhaus“ hiess und ergänze die Lücke אי]ת בֵּת עַשְׁתָּר[ת, nicht עַשְׁתֹּרֶת, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שמם אדרם; das Verbum ישדן 3. plur. imperf. von שָׁדַד mit וּן, der älteren Endung statt וּ. Der Himmel hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שמם als = שָׁמַיִם kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el awamid I. die Rechtschreibung בעל שמם verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בת אלנם oder בת לאלֵנ צדן die Rede; sondern einfach von einem בת. Die Versuchung hinter dem folgenden 'לאשמ einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phönikiern einen אשם = אֲשִׁימָא aufbürden möchte, wofür freilich der Name פנאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem Siechenhaus. Der Schlüssel zum Verständniss liegt in der richtigen Fassung der Worte ענ׳ דלל ובהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. ענ׳ ist = עָנִי „arm“, Zeph. III, 22 עָנִי וָדָל führt darauf דלל als Synonym von דַּל zu nehmen (im A. T. nur im n. pr. דְּלִילָה vorhanden, arab. ذليل), „elend“, und בָּהָר ist (von בַּהֶרֶת, wie צָרוּעַ von צָרַעַת)

„einer, bei dem sich die בֶּהָרֶת genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen“. In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter בת sich deutlich genug die Buchstabengruppe לאשמר וקדש abhebt, so beziehe ich קַדֵּשׁ als Infin. Piel speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme אשמר als ein nomen verbale von שָׁמַר (vgl. אַשְׁמֹרֶת) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Bestem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzzia, den „der Herr schlug, dass er aussätzig ward und wohnete im Siechenhause“ (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: וַיֹּשִׁבְנִי שָׁמֵם אַדִּרִם. Die Erkenntniss aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung andrer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte שמבעל möchte ich nach Analogie des parallelen בעל צדן am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben ארץ ים gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. 1), dass שמבעל ein Beiname nach Analogie des פנבעל der Carthagischen Inschriften u. a. sein mag. שמבעל könnte im erstern Falle wie יְשִׁימִאֵל 1 Chr. 4, 36, oder wie שְׁמוּאֵל componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Häfen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorschnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope“. „Dagonsstädte“ nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) עַם כְּמוֹשׁ, Palästina אֶרֶץ יְהוָֹה heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

dance, malheureusement ils ne sont pas seulement tronqués, mal frappés, ou changés de caractères peu déchiffrables, mais ils sont en outre plus ou moins effacés par l'usure: sur une centaine d'exemplaires, c'est à peine si l'on peut en utiliser sept ou huit; le Général n'en a pas moins cru convenable de conserver toutes les pièces qui lui étaient offertes, et les résultats de leur étude comparative ont été consignés, soit dans sa première lettre sur les inédits de ma collection qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser, soit dans celle que j'ai adressée à Mr. de Gille [1]; la plupart de ces monnaies appartiennent aux Atâbeks Ildekiz de l'Adserbeidjan: parmi celles qui sans être complètement indéchiffrables n'ont pu trouver leur place dans les trois catégories susmentionnées, s'en trouvait une dont l'avers bien lisible m'a offert un nom tout à fait inconnu pour moi, et sur lequel je n'ai pu jusqu'à présent obtenir aucune lumière; cette partie des légendes offre un sens complet:

ملك ال امرا
زكريا بن زنكى

Au revers, on ne voit que quelques caractères mal tracés, je n'ose proposer une lecture; les mots tronqués qu'ils forment peuvent avoir porté le nom du Khalife, ou d'un Sultan Suzerain; cette dernière supposition me paraît la plus vraisemblable, parce qu'on peut y voir à la rigueur .. الاعظم السلطان ... Le nom patronymique de Zenki, l'origine de cette pièce, son analogie avec les monnaies des Ildekiz, me font présumer qu'elle appartient à quelque membre de la nombreuse famille des Atâbeks, mais on ne rencontre le nom de Zakaria dans aucune des tables généalogiques à moi connues; je n'ai pas sous les yeux celle des Atâbeks de Yezd qui ont regné sur le Farsistan avec les Atâbeks Salgouriens; le second de ces Princes Zenky, fut expulsé de la Perse en 564 [2]), mais il dut probablement y rentrer plus tard puisque nous savons que son règne s'est prolongé jusqu'à l'année 571. Ce prince aurait-il momentanément occupé quelque partie de l'Adzerbeidjan avant l'établissement des Ildekiz où l'un de ses fils lui aurait succédé ? ou bien faut-il voir dans Zakaria un nouveau Melik du Qarabagh inconnu à l'histoire? c'est à de plus érudits que moi qu'il appartient de résoudre ce problème.

VI.

Serberdaride incertain. Fig. 4.

Parmi les pièces provenant de Teheran qui faisaient partie de la collection de Monsieur le Colonel Brongniard, j'ai rencontré un

1) Bartholomaei lettre sur des monnaies Koufiques trouvées à Téhéran Revue Numismatique Belge T. III. 3e Série. Soret lettre à M. de Gille sur quelques monnaies inédites de l'Adherbaïdjan, Revue Numismatique de Paris, Nouvelle Série tome V.

2) Weil histoire des Khalifes Vol. III, p. 312.

dirhem auquel l'absence de date et de nom ne m'a pas permis d'assigner une place précise; borné à ne former que simples conjectures, je me contenterai d'exposer les motifs qui me font présumer qu'il s'agit ici d'une monnaie Serberdaride.

A l'avers on lit dans le champ une partie du verset 25 de la Sourate III. surmontée par le mot ضرب savoir:

قل اللهم مالك
توتى الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء

Dans les segments extérieurs il ne reste de lisible que la fin du dernier mot qui donnait la date et le commencement de la légende ضرب جنابذ شهور

Au Revers dans le champ:

الله
لا اله الا
محمد
رسول الله

Dans les quatre segments inférieurs se trouvent les noms des quatre Imams réguliers en commençant à gauche:

ابو بكر — وعمر — وعثمان — وعلى

Le cinquième segment est tout à fait effacé; le sixième contient un mot لاله ou لامر? dont la première lettre a été détruite par l'un des trous qui gâtent cette pièce, c'était peut-être un س [1]).

La disparition de la date est d'autant plus à regretter qu'elle suffirait avec la localité pour arriver à une attribution certaine; du reste on ne peut guères mettre en doute que l'époque de l'émission appartient au commencement du VIIIème siècle de l'hégire; la forme des caractères, la nature des encadrements, présentent une analogie frappante avec les monnaies houlagouïdes contemporaines, mais très évidemment il faut apporter notre pièce à une autre origine; elle présente deux caractères qui peuvent servir de fils indicateurs; d'abord l'emploi d'un passage nouveau du Coran qui suffit à lui seul pour accuser la prétention de quelque chef à se rendre indépendant et à prendre le rôle de fondateur de dynastie; puis la localité Djennabad qui se trouvait dans la circonscription de Nisabour dans le Khorasan; or il est assez remarquable de voir la même Sourate adoptée dans la même province par Ahmed ben

1) Je suis porté à croire que les deux derniers segments renfermaient l'invocation suivante: عليه السلام „que la grace divine soit sur lui", qu'on rencontre sur quelques Houlagouides.

Abdallah qui se déclara indépendant à Nisabour et y fit frapper monnaie en son nom bien des siècles auparavant en 268 après la mort du Soffaride Yaqoub [1]): l'adoption de la même sourate dans la même contrée par un nouvel usurpateur après un intervalle de près de 500 ans est probablement fortuite, mais ce que l'histoire nous apprend, c'est qu'en 737 après la mort d'Abousaïd, les chefs qui gouvernaient le Khorasân au nom des Houlagouïdes, profitèrent de cette circonstance pour se rendre indépendants, et fondèrent une dynastie nouvelle, celle des Serberdariens, qui se maintint pendant une cinquantaine d'années, Fraehn a fait connaître quelques rares monnaies du dernier de ces princes Nedjm ed-din Aly qui se soumit à Tamerlan en 783. Leur type offre de l'analogie avec celui de notre monnaie, et l'absence du nom du dynaste présente un second trait de ressemblance, mais une objection assez sérieuse peut être faite, les dirhems d'Aly portent la profession de foi Alide que l'on doit présumer avoir été celle de tous ses prédécesseurs, sauf peut-être le premier auquel Abousaïd n'aurait pas volontiers accordé le gouvernement du Khorasan s'il n'avait pas fait profession du symbole de foi Sunnite. Quoi qu'il en soit et jusqu'à nouvel ordre, c'est à ce fondateur de la dynastie Serberdaride que je propose d'attribuer notre dirhem.

VII.

Houdides d'Espagne de la 2e Dynastie.

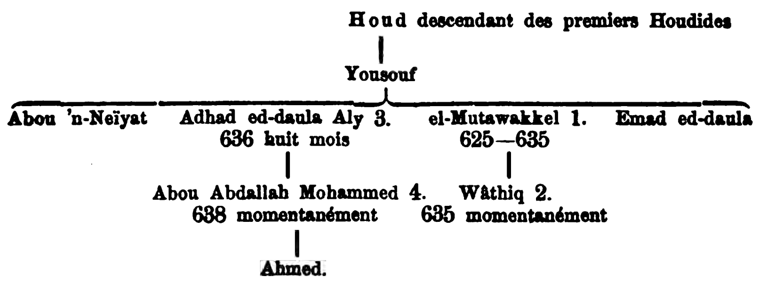
Dans ma lettre à Fraehn sur les inédits de ma collection [2]) j'ai décrit un dirhem de cette dynastie ainsi qu'une autre pièce incertaine d'Espagne appartenant à la même époque; quelques inexactitudes se sont glissées dans cette description, dues à l'absence de données historiques suffisantes que depuis lors j'ai pu rencontrer dans les précieuses publications des professeurs Gayangos et Tornberg [3]). La découverte d'une nouvelle monnaie Houdide et la nécessité de donner les figures de ces trois pièces pour établir leur affinité d'origine, me déterminent à les reprendre ici sous oeuvre, et pour éclairer ma route, je commencerai par extraire du livre de Gayangos tout ce qui est relatif à l'histoire des derniers Houdides. Ce fut en 625 qu'un des descendans de la dynastie Houdide qui avait cessé de regner un siècle auparavant, Mohammed fils de Youssouf fils de Houd qui vivait à Sarragosse comme un simple

1) C'est au savant professeur Tornberg que l'on doit la première connaissance de cette rare et très-précieuse monnaie dont la description complète accompagnée de détails historiques se trouve dans le 4e numéro des Symbolae paru en 1862. pag. 26.

2) Mémoires de la Société Impériale d'Archéologie de St. Pétersbourg 1851.

3) The history of the Mohammedan Dynasties in Spain from the text of el-Makkari, et les Annales de Mauritanie par Abou-l-Hasan Aly, texte et traduction latine de Tornberg publiées à Upsal.

particulier fut proclamé souverain par les Arabes d'Espagne pour s'opposer aux envahissements des Al-Mowahides; après quelques vicissitudes passagères, l'Espagne secoua tout à fait leur joug en 628, et Mohammed connu plus particulièrement sous le nom d'Ibn Houd se maintient sur le trône jusqu'à 635 où il périt étranglé par l'un de ses gouverneurs, il portait le titre d'el-Mutawakkel ala allah et le prénom d'Abou-Abdallah, il laissa un fils appelé Aboubekr, qui prit le titre d'el-Wâthiq billah; il était désigné pour lui succéder et d'après Conde il lui succéda en effet; en tous cas, son règne fut très éphémère, et la possession du trône fut disputé par plusieurs compétiteurs. Ibn el-Ahmar rival d'Ibn Houd se fit proclamer en 636; à la même époque, un des trois frères d'el-Motawakkel qui était gouverneur de Murcie, fut reconnu Roi dans cette ville; mais il ne se maintint que pendant huit mois; il s'appelait Adhad ed-daula Aly; deux ans plus tard, son fils Abou Abdoullah Mohammed reprit momentanément le pouvoir; ces règnes éphémères se bornèrent à la possession d'un très-petit territoire, les Arabes d'Espagne n'ayant pas tardé à se soumettre de nouveau à l'autorité des el-Mowahides après la mort de Ibn Houd. Monsieur Gayangos pense avec raison que ce petit groupe de Princes doit être considéré comme une seconde dynastie Houdide; en effet, un très-long intervalle de temps la sépare de la première qui finit en 527. Voici la table généalogique qu'il en donne:



Je présume qu'il faut placer le règne d'Ibn el-Ahmar entre ceux d'Aly et de Mohammed, mais les données historiques me manquent pour confirmer cette conjecture.

Je passe maintenant à la description des deux dirhems Houdides que je possède, le premier, fig. 5, est celui que j'ai déjà publié dans ma lettre à Fraehn.

Avers:

المتوكل
على الله امير المسلمين
محمد بن يوسف
ابن هود

Revers:

لا اله الا الله
محمد رسول الله
العباسي امام
الامة
مالقة

L'Abbasside Imam du Peuple, sert à désigner le Khalife el-Mostanser que les Houdides reconnaissaient comme chef spirituel, en opposition aux el-Mowahides qui faisaient profession de foi chiite et considéraient le Mehdy comme leur Imam.

La seconde pièce appartient à el-Wâthiq fig. 6.

Avers:

الواثق بالله
المعتصم بن امير
المسلمين محمد بن
محمد بن هود

Le Revers est semblable au précédent, sauf la localité qui manque.

La ressemblance parfaite de cette monnaie avec la précédente, le nom du Prince et celui de son père venant confirmer les données de l'histoire, ne nous permettent guères d'avoir des doutes sur l'identité du personnage, cependant une difficulté s'élève, c'est la répétition du nom patronymique de Mohammed à la 4e ligne au lieu de celui de Youssouf; à moins d'admettre une erreur dans la confection du coin, ce qui n'est guères probable, il faut supposer que ce Prince était le petit-fils et non pas le fils d'el-Motawakkel, on pourrait alors expliquer son règne éphémère par son extrême jeunesse qui aurait favorisé l'usurpation de son grand oncle; une autre singularité de notre pièce est l'apparition assez inusitée d'un 2d titre: el-Motassem.

J'ai dit que dans ma lettre à Fraehn se trouvait en outre la mention d'un dirhem incertain frappé à Ceuta en 635 dirhem que l'illustre académicien présumait pouvoir appartenir à Abou Mousa Amran; il offre une grande ressemblance de type avec les précédants, mais en diffère essentiellement par les légendes. Fig. 7.

Avers:

الخليفة
الامام المستنصر
بالله ابو جعفر
امير المومنين

Revers:

ضرب بسبتة
المحروسة عام
خمس وثلاث
ين وستماية

Nous pouvons aujourdhui, graces à la publication de Monsieur Tornberg, puiser dans les Annales de la Mauritanie tous les éléments nécessaires pour expliquer l'origine de cette très-étrange monnaie et pour en rectifier l'attribution.

Le souverain el-Mowahide qui régnait à cette époque en Espagne était el-Mamoun; il se fit une sanglante renommée en faisant massacrer à Maroc tous les chefs qui demeurés partisans du Mehdy persistaient à le reconnaître comme leur véritable Imam, en dépit d'un décret par lequel el-Mamoun avait déclaré en 626 reconnaître comme chef spirituel le Khalife Abbasside et ordonné de supprimer la mention du Mehdy sur sa monnaie [1]). Mamoun né en Espagne possédait un grand nombre de villes dans la péninsule et de l'autre côté du détroit était maître de Tanger et de Ceuta, mais il aspirait à regner sur les el-Mowahides de Mauritanie, et soit qu'il fût déjà bien disposé en faveur du Christianisme, soit qu'il eût besoin du secours des Chrétiens, il conclut avec eux un traité qui leur assurait de grands priviléges de l'autre côté du détroit; d'une autre part les Arabes d'Espagne étaient Sunnites; cette double circonstance explique les motifs de sa profession de foi et des cruautés qu'il exerça sur les Chiites partisans de Yahia qu'il cherchait à détrôner; Ibn Houd sut utiliser son absence pour étendre son pouvoir; et les Arabes d'Espagne secouant le joug des el-Mowahides le reconnurent en 628 pour leur seul souverain; le même esprit de révolte ne tarda pas à traverser le détroit; Abou Mousa Amram gouverneur de Ceuta pour le compte de son frère el-Mamoun, mit à profit la position difficile de ce souverain doublement embarrassé par la révolte des Espagnols et par sa lutte contre Yahia, pour se déclarer indépendant, et se faire proclamer sous le titre d'el-Moweïd; immédiatement Mamoun vint assiéger Ceuta, mais ayant appris que son rival Yahya profitait de cette circonstance pour ravager Maroc, il se vit contraint de lever le siége afin de mettre un terme aux progrès de son rival; ceci se passait au mois de Dsou-l-qa'det 629; Abou Mousa trop faible pour oser braver le retour prochain de son frère se hâta de livrer Ceuta à Ibn Houd qui en prit possession, y plaça un nouveau gouverneur et donna le gouvernement d'Alméria au frère d'el-Mamoun; ce dernier accablé par tant de vicissitudes mourut de chagrin le mois suivant.

Il résulte de tous les détails qui précèdent que l'attribution de notre dirhem à Abou Mousa Amram ne saurait être admise, ce personnage n'ayant exercé le pouvoir souverain à Ceuta que pen-

---

1) On trouve dans le catalogue de la collection de Don José Garcia de la Torre publié par Mr. Gaillard, la description d'un grand dinar anonyme au type des monnaies el-Mowahides que le professeur Delgado n'hésite pas à attribuer à ce Prince; en effet il porte la profession de foi Sunnite. L'abbasside est l'Imam du peuple qui ne tarde pas à être rejeté par ses successeurs.

dant bien peu de mois; s'il a battu monnaie, ce qui n'est point invraisemblable, ce ne peut être qu'en 629; l'histoire ajoute qu'il est mort dans sa nouvelle résidence d'al-Méria dont il était le gouverneur; d'ailleurs en 635 Ceuta reconnaissait encore Ibn Houd pour son souverain; après la mort de ce Prince, les Arabes d'Espagne se soumirent de nouveau, sauf sur quelques points isolés, à la souveraineté des el-Mowahides dans la personne d'Abou Mohammed Abd-el-Wâhid, ceci se passait au mois de Rhamadan 635; mais nous trouvons dans les Annales de Mauritanie une circonstance qui peut servir de clef pour l'explication du problème qu'il s'agit de résoudre, c'est que les habitans de Ceuta hésitèrent encore tout un mois avant de reconnaître Abd el-Wâhid pour leur souverain; en effet ils devaient être doublement hostiles à ce Prince, et par suite de leur rupture avec les Maures d'Afrique en 629 et par leur adhésion à la profession de foi Sunnite. Notre dirhem doit donc avoir été frappé dans le court intervalle de temps qui s'est écoulé entre la mort d'Ibn Houd et le mois de Schewal; soit par le gouverneur qui s'y trouvait à cette époque, soit par la communauté [1]); et le personnage dont les noms et titres figurent à l'avers ne peut être autre que le khalife contemporain el-Mostamser qui les a tous portés et qui seul avait le droit de les porter: est-il là seulement en qualité de seigneur suzerain, ou comme reconnu souverain réel de la ville? c'est encore un point que de nouvelles données historiques pourront seules éclaircir; l'emploi de l'épithète divinement protégée, ajoutée au nom de Ceuta et que je ne me souviens pas avoir rencontré sur d'autres pièces frappées dans cette localité, me semble encore un indice indirect des velléités de résistance qu'ont dû éprouver les habitans de cette ville avant de se soumettre aux el-Mowahides. Dans tous les cas, cette curieuse monnaie n'a aucune ressemblance de type avec celles des souverains de Mauritanie, et se rattache trop intimement à l'histoire des Houdides de la 2de dynastie pour qu'il soit possible de lui assigner une autre place dans la classification, lors même qu'on voudrait la considérer comme Abbasside.

Il nous reste encore à examiner deux monnaies, dont l'une sans être inédite ne paraît pas avoir été bien interprétée par Marsden et laisse des doutes sur son attribution, et dont la dernière, quoique tout à fait récente, ne laisse pas que d'offrir un certain degré d'intérêt.

VIII.

Souverain incertain du Bengale fig. 8.

Petit fels sans légendes marginales apparentes; à l'avers on lit:

---

1) Il est vraisemblable, du moins à mon avis, que c'est à cette dernière supposition qu'il convient de s'arrêter, et que le municipe a essayé de le constituer indépendant sous la suzeraineté du khalife.

فتح الدنيا
والدين
٧٦٢ le chiffre ٦ est peu distinct

Revers: جلال شاه
سلطانی

Marsden décrit une monnaie analogue mais sans date à l'avers, où il voit les traces effacées d'une légende marginale qui peut-être sont des restes de la date; au revers, le mot شاه manque, et l'auteur lit سلطان au lieu de سلطانی distinct sur notre exemplaire; ce savant attribue la monnaie au Sultan Fatah Chah qui commença à regner en 887 et mourut assassiné en 896 [1]) en sorte que la date pourrait concorder avec celle de notre pièce si le chiffre presqu'effacé où je crois lire un ٦ est un ٩ mal gravé, mais la plus forte objection à l'attribution proposée par Marsden c'est que le mot فتح appartient évidemment ici au titre honorifique du sultan et non pas à son nom réel qui était Djelal-Chah; comme le prouvent d'ailleurs toutes les autres pièces du même genre frappées par les sultans du Dehly et du Bengale. Malheureusement il n'existe aucun Djelal Chah dans les tables généalogiques à moi connues; peut-être ce prince a-t-il été désigné par les historiens sous le nom de Fatah Chah emprunté à son titre: en tous cas, ils faut attendre la découverte d'un exemplaire portant une date mieux conservée; je ne puis mettre en doute que de semblables monnaies ne se rencontrent dans les grandes collections anglaises, mais jusqu'à présent mes recherches de ce côté n'ont abouti à aucun résultat.

IX.

Fels de Saïd Pacha à Baghdad.

Avers: Dans un octogone formé par l'entrecroisement de deux carrés:

سعيد
پاشا

Revers: Dans un cercle en grenetis entre deux cercles filiformes:

ضرب فی
بغداد
١٢٣١ = 1815.

Plusieurs motifs me déterminent à publier ce fels qui se trouvait au nombre des monnaies orientales rapportées par Monsieur V. Langlois de son voyage en Cilicie et que je dois à sa libéralité; c'est le premier exemple à moi connu du titre de Pacha sur une monnaie, le premier aussi où le nom d'un gouverneur Osmanide est

1) Marsden Numismata Orientalia Vol. II. p. 547.

substitué à celui du Sultan. Le type de l'avers ne ressemble en rien à celui des monnaies osmanides de cette époque et de cette contrée; en un mot, je vois là tous les caractères d'une tentation d'émancipation qui n'aura pas tardé à être réprimée; malgré la date bien récente de cet évènement, il faut bien avouer à ma honte que je n'ai rien rencontré qui pût m'éclairer sur cet homonyme du célèbre Pacha d'Egypte. Ce petit problème n'en sera certainement pas un pour les savants amateurs de numismatique orientale qui habitent Constantinople; c'est à eux que je m'adresse plus particulièrement pour en obtenir la solution.

Puisqu'il est question de monnaies Osmanides, j'attirerai encore l'attention de mes confrères sur une localité qui n'a point encore été signalée, que je sache, dans les ouvrages spécialement consacrés à leur étude, mais que je crois me rappeler avoir vu mentionnée dans les catalogues de monnaies modernes courantes destinés au changeurs; je veux parler de Constantine, dont le nom en caractères arabes ressemble assez à celui de Constantinople pour qu'il soit facile de les confondre si l'on n'y regarde pas de près: قستنطينة Qostanthina s'est offert à moi sur des monnaies de Mahmoud II. en argent et en billon aux années 1247 jusqu'en 1253, ces dates indiquent l'année de l'émission, circonstance qui suffit pour reconnaître la localité; car toutes les monnaies du même sultan émises à قسطنطينية Qostanthînia portent l'année de l'avènement 1223 et celle du règne.

Je termine en recommendant les lignes qui précèdent à votre indulgence et avec l'espoir que vos lumières contribueront à éclaircir ce qu'elles offrent encore de problématique agréez etc.

Genève, Mars 1865. F. Soret.

Postscriptum.

La lettre que j'ai adressée à Mr. Krehl était depuis assez longtemps en mains de la rédaction, lorsque j'ai reçu de Beyrout la communication suivante que je dois à l'obligeance de Mr. Henri Sauvaire Drogman-Chancelier au Consulat général de France. 12 Juin 1856. „Je reçois aujourd'hui même une réponse à la lettre que j'avais adressée à mon collégue de Bagdad au sujet de Saïd Pacha; j'en extrais ce qui suit.“

„Quant au renseignement historique que vous me demandez, je suis à même de vous le fournir: je n'ai pas le temps de consulter mes notes, mais ce que je puis vous garantir c'est que le fait de frapper monnaie à Bagdad ne constituait pas un fait de rébellion. Saïd Pacha, censé dépendant, était en réalité indépendant comme tous ses prédécesseurs et quelques-uns de ses successeurs. Ce n'est que depuis 30 ou 33 ans que les Pachas de Bagdad sont nommés

par Constantinople; antérieurement à cette époque le pouvoir était héréditaire et appartenait exclusivement à une famille du pays. Bien souvent, il est vrai, quelque Géorgien élevé en grade par cette famille et parvenu aux plus hautes charges en profitait pour renverser son maître et usurper sa place, puis était renversé bientôt lui-même par quelqu'autre prétendant. La Porte tolérait ce déplorable état de choses et s'empressait toujours de reconnaître l'usurpateur qu'elle n'avait pas la force de soumettre. Saïd Pacha ne s'empara pas autrement du pouvoir et le perdit de même; en un mot les Pachas de Bagdad tout en se disant soumis au pouvoir du sultan étaient réellement indépendants; ils avaient le droit de battre monnaie, et ce droit ne leur a été enlevé que depuis peu d'années; ainsi Aly Pacha qui s'était emparé de Daoud-Pacha le dernier des gouverneurs indépendants faisait aussi frapper monnaie et notez bien qu'il n'était qu'un envoyé de la Porte pour soumettre Daoud; je le répète, l'exercice de ce droit régulier n'était donc pas un acte de rébellion, mais bien un droit que la Porte s'était vue contrainte d'accorder; j'ajouterai à ces renseignements que les anciens Pachas étaient si puissants qu'il n'eût pas été au pouvoir d'Aly-Pacha de les vaincre, si une peste terrible n'était pas venue à son aide, ce fléau emporta en peu de temps les 9/10 de la population, et mit fin à la résistance.“

Cette intéressante communication enrichit la série des dynasties d'une nouvelle maison régnante qui jusqu'à ce jour était restée inaperçue des amis de la numismatique orientale; dans l'ignorance où nous sommes encore sur l'origine de cette famille de Pachas, je propose de la désigner sous le titre de „Gouverneurs indépendants de Bagdad.“ Des monnaies frappées dans cette ville au nom de Mahmoud II. et dont la plus ancienne dans ma collection est de l'année 1238 constatent l'époque de la chute définitive des Pachas.

Genève, 1. Juillet. F. S.

Gauberi's „entdeckte Geheimnisse"

eine Quelle für orientalische Sittenschilderung.

Von

Dr. M. Steinschneider.

Vorbemerkung.

Wissenschaftliche Orientalisten sind es gewohnt, ihren Quellen gegenüber einen kritischen Standpunkt einzunehmen. Es ist ihre mühevolle Aufgabe, unter Wunder- und Aberglauben, Phantasie und Selbsttäuschung nach einem historischen oder realen Kern zu suchen, und selten wird ihnen die Freude zu Theil, nüchternen und besonnenen Geistern zu begegnen, die ihnen in gleicher Richtung vorgearbeitet. Aber zur Kenntniss und gerechten Würdigung des Orients gehört auch die Form und Anschauungsweise, die sich in den gewöhnlichen Quellen darbietet.

Von diesem Gesichtspunkte aus glaube ich das doppelte Interesse der Leser auf ein Werk hinlenken zu dürfen, welches uns auf dem weiten Gebiete der Culturgeschichte einen Kreis von wirklichen Erscheinungen oder vorherrschenden Einbildungen beleuchtet, die im Oriente zum Theil noch in alter Kraft fortleben — und leider auch bei uns nicht so ganz ausgestorben sind, als mancher Verehrer seiner Zeit vermeint.

Gauberi, wie ich glaube, ein gebildeter Mann des XIII. Jahrhunderts, hatte sich's zur Aufgabe gemacht, alle Arten von Täuschungen zu enthüllen, deren sich die Menschen aller Stände und Gewerbe, aller Geschlechter und Religionen zu ihrem Vortheile bedienen, und die Kunstgriffe zu lehren, durch welche jene Täuschungen bewirkt werden. Eine reiche, zum Theil jetzt unbekannte Literatur und mannigfache, durch Reisen geförderte Beziehungen des Lebens, wahrscheinlich auch ein besonderer Hang nach dem Wunderlichen und Auffallenden, boten ihm den Stoff zu allgemeinen Schilderungen und Belehrungen oder pikanten Anekdoten. Und fehlt es auch hier nicht an Vorurtheilen und Irrthümern, und weniger interessanten Partien: so glaube ich doch, dass das Buch Gauberi's durch eine freie und populäre Bearbeitung in einer lebenden Sprache auch dem grösseren Publikum eine unterhaltende und belehrende Lecture darbieten würde.

Ich habe aber durchaus nicht etwa die Absicht, eine eigene solche Arbeit hiermit zu empfehlen, sondern will nur die bibliographische Vorarbeit dem gewünschten Bearbeiter erleichtern, wozu ich die Veranlassung fand, indem ich die polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zu einer Monographie sammelte, welche bald druckreif sein wird [1]), und auch das Werk Gauberi's wegen der darin enthaltenen zwei Kapitel über die Mönche und die Juden aufnehmen musste. Da ich aber dort nur kurze Nachweisungen über Autoren und Schriften gebe, und die eigenthümliche Beschaffenheit des, meines Wissens, nirgends berücksichtigten Buches eine weitläufigere Erörterung erfordert, zu deren positivem Abschluss mir auch weitere Auskünfte sehr erwünscht wären, auch die wesentliche Tendenz desselben eben nicht eine religiöse Polemik ist: so schien es mir angemessen, die nachfolgende kleine Abhandlung auf diese Weise zu veröffentlichen.

Der Titel des zu besprechenden Werkes ist:

كتاب (المختار في) كشف الاسرار وهتك الاستار [في علم الحيل]

„Das Beste (Auserwählte) in der Aufdeckung der Geheimnisse und Zerreissung der Schleier“ in Bezug auf die Kunst der Charlatanerie.

Ich habe in meiner Abhandl. „Zur pseudepigr. Literatur“ S. 81 über dieses Werk eine Notiz von einigen Zeilen gegeben, welche die Varianten über Titel und Verf. andeutet; es sei mir gestattet, hier zunächst die genaueren Details nebst Nachweisung der Quellen mitzutheilen.

I.

Herbelot (II, 565) [2]): „Giauberi, ein Beiname des *Abdalrahman ben Abibekr al-Demeschki*, Verfassers desjenigen Buchs, welches betitelt ist: Kaschef al-asrar u hatk al-astar „Entdeckung der Geheimnisse“. Er hat es dem Sultan *Massud* dem Gaznewiden (?) gewidmet.“

Diese Notiz ist wahrscheinlich der Pariser HS. entnommen, wie die andern Specialitäten, welche Herbelot an andern Orten mit Beziehung auf diese Quelle, und mitunter nicht ohne anscheinende Confusion mittheilt. Ich erwähne nur kurz die Artikel „Haraktus“ (II, 659), Mialathis (III, 390), Sefer Adam (IV, 210), Sefer Alkhafaia (das.), Serr al-serr (IV, 247). Ganz confus ist der Artikel (I, 440): „Assaf Ben Barakhia mit dem Beinamen Al-Aschmui und Al-Dschauberi ist der Verfasser eines Buchs unter dem Titel Janbu al-hekmat, Quelle der Weisheit. Es ist ins Persische übersetzt worden unter dem Titel: *Assaf nameh*, d. h. das Buch des Assaf, welches eine Anspielung auf den Namen (!) des Salomo

1) Beim Abdruck dieses Art. harrt diese Arbeit bereits 2 Jahre der Veröffentlichung.

2) Ich citire die deutsche Ausg. 1785—90.

sein soll", und eben so (II, 808): „Janbu al-Hekmat, die Quelle der Weisheit, ein moralisches [?] Werk, dessen Verfasser Assaf b. Barakhia ist. Dieser Name lautet sehr jüdisch, ob sich gleich der Verfasser mit dem Namen Dschauberi beehrt" (!). — Ich habe schon im *Catal. l. h.* p. 2301 das Richtige vermuthet, dass nämlich das Buch ينبوع des Pseudo-Asaf von Ǵauberi citirt werde, s. weiter unten.

II.

Herbelot (III, 499): „*Ketab Al-Mokhtar fi Kesohf al-asrar*: ein ausgesuchtes Buch zur Entdeckung der Geheimnisse. Diess ist ein abergläubisches (!) Buch des Dschauberi". Dieser Artikel ist wahrscheinlich aus *H. Ch.* V, 438 geflossen.

Unter *Caschf Alasrar* (II, 127) wird es als ein Werk in 30 Abschnitten „über 30 Arten von verschiedenen Wissenschaften" bezeichnet mit Verweisung auf *Mokhtar*. Dieser Artikel ist vielleicht aus *H. Ch.* V, 202 geflossen.

III.

H. Ch. V, 202 no. 10672 (vgl. VII, 860) [1]:

كشف اسرار المختالين ونواميس المحتالين

„Aufdeckung der Geheimnisse der Betrüger und der Geheimkünste [2]) der Charlatane" vom Imam el-Auhad ʿAbd ur-Rahim b. ʿOmar ed-Dimeschḳi el-Harrani [3]) in 30 Abschnitten.

---

1) *Flügel* verweist auf *De Sacy*, Druzes I p. CCCXIX; aber das dort von *Nuweiri* angeführte كشف الاسرار وهتك الاستار von *Abu Bekr b. et-Ṭajjib* ist offenbar das .. كشف الاسرار فى von Abu Bekr *Ahmed b. Abi el-Chaṭîb el-Bagdadi* (st. 1070/1) bei *H. Ch.* (VII, 1052 no. 1979), also gehört die Notiz zu V, 201 no. 10668.

2) Ueber نواميس in dieser Bedeutung s. zur pseudepigr. Literatur S. 52. Hierzu kommt noch folgende Stelle aus dem 1. Kap. des Compend. (Cod. Sprenger 1938 Bl. 3a) über Abu Saʿid Ibn Said اليحياوى (wie es hier heisst bei *Assemani*, Nan p. 209 .. Husein ... اللحيانى) القرمطى, welcher im J. 252 H. auftauchte oder geboren wurde (?) (ظهر). Die Worte lauten: انه كان رجلا عارفا بنواميس افلاطون الحكيم وكان يخيل للناس اشياء حقا وليست بحق وقد سلب عقول الناس كثيرا بسبب ذلك ثم ذبح فى الحرام سنة ثلثماية وترك خمسة بنين وهم سعيد والفضل وابراهيم وقاسم وسليمان. — Auch hat *Assemani* die Worte اصحاب النواميس in der Ueberschrift des 2. Kapitels des Compendium falsch aufgefasst, indem er dieselben (p. 65) *Giuristi* übersetzt; er hat aber auch diese Ueberschrift selbst (p. 209) nicht vollständig wiedergegeben, wenigstens folgen in der Berliner HS. noch die Worte من الفقرا والمشايخ.

3) Bei *Pusey* p. 564 ist حرانى Schreib- oder Druckfehler.

IV.

H. Ch. V, 438 no. 11587: المختار فى كشف الاسرار وهتك الاستار فى علم التخيل von dem Scheich und Imam Abd ur-Ra'hman b. Abi Bekr el-Ǵauberi ed-Dimeschki, gest. .. (Lücke). Ein Compendium (مختصر) in 30 Capiteln, wovon einige wieder in Unterabtheilungen [1]), die Gesammtzahl ist 266. Der Anfang lautet: الحمد لله الملك الاعظم, ein merkwürdiges Buch, einzig in seiner Art. Der Verfasser benutzte (اخذ), wie er am Anfang bemerkt, das Werk ينبوع الحكمة, die fünf اسفار [2]), die Schriften der Alten und Neuern, etwa 1300 Werke, und zerriss die Schleier der Lügner, und deckte auf die Blössen der sich Anmassenden (عورات المدّعين) jedes Volks (oder jeder Art), — d. h. der Pseudopropheten u. dgl.

V.

Die Handschriften haben folgende abweichende Angaben:

1. Cod. *Paris* 919 كشف etc. wie Herbelot unter I.

2. Cod. *Leyden* 1233 (Warn. 191) كتاب المختار فى كشف الاسرار v. Abdorrahman b. Omar Dimeschki „Giobarensis“ in „260“ capp. [d. h. ابواب].

3. Cod. *Bodl.* karschun. 73 (CXI bei *Uri* p. 23) [3]), nach *Pusey*, p. 563, Titel: كشف الاسرار [اسرار?] المتحيلين ونواميس oder شرح كتاب النواميس المتحيلين (!). Der Autor heisst bei Uri: Zein ud-Din 'Abd ur-Ra'him b. 'Omar Dimeschki *vulgo* الحوراني (ܐܠܚܘܪܐܢܝ). Offenbar hat der syrische Transscriptor so für جوبري

---

1) ابواب, wofür فصول „teste Cod. Vind. n. f. 154“ (?) nach *Flügel* im Comm. VII, 876; was dieser Cod. über unser Buch enthält, ist mir unbekannt.

2) Nach einer Mittheilung des Hrn. *P. de Jong* vom September 1862 enthält die HS. Leyden 1233 (191) das Werk des Ǵauberi, nicht aber Cod. 1287 (198), s. unten S. 566.

Die Stelle der Vorrede über die benutzten Bücher lautet: ثم بحثت على اصول العلوم فوجدت اصل ذلك فى كتب الاسفار الخمسة وهو سفر الخفايا وسفر المستقيم المخلفة عن ابونا [אברנא] ادم عليه السلام ثم سفر شيث ابن ادم عليه السلام ثم سفر نوح عليه السلام ثم سفر ابرهيم عليه السلام فحصّلتُ هذه الاسفار الخمسة ثم طالعتُها وحللتُ رموزها ثم الخ. Vgl. dazu *H. Ch.* III, p. 599 no. 7168—9, 7171, 7176, 7177, wo سفر نوح fehlt und daher nur 4 gezählt sind, vgl. auch VII, 758.

3) Gelegentlich erwähnt bei *Wolfius*, *Bibl. hebr.* II p. 1277.

(vielleicht جوباری?) gelesen. Aus حورانی ist vielleicht die Lesart حرانی entstanden, die wir oben erwähnt haben.

Die Hauptdifferenzen des Autornamens bestehen also in:

ʿAbd ur Raḥman	ʿAbd ur Raḥim
el Auḥad (= Auḥad ud Din)	Zein ud Din
b. Abu Bekr	b. ʿOmar

welche sich vielleicht vereinigen lassen; jedenfalls sind die Autoren im Index zu Ḥ. Ch. VII, 1018—9 n. 622 u. 643 identisch.

4. *Berliner* HS. (Sprenger 1939) wahrscheinlich aus den Händen eines betrügerischen Buchhändlers hervorgegangen, welcher aus etwa einem Drittheil des Buches ein Ganzes machen wollte, daher dem unrichtig zusammengestellten Codex vorne ein Blatt anfügte, auf welchem die Vorrede eines mir unbekannten Werkes (anfangend الحمد لله جامع شمل الاحباب ورافع اعلام المعانى) geschrieben ist, auch in Folge des daselbst befindlichen Custos والركاز das erste Wort auf Blatt 2 (Mitte unseres Werks) so änderte, dass es Jedem auffallen muss, und eben so wegen des Custos auf Bl. 96 eine ganze Zeile am Anfang von Bl. 10 hinzuschrieb, die deutlich genug absticht; wie dergleichen Niemand in Verwunderung setzt, der morgenländische HSS. durchmustert hat.

So enthält denn dieser Codex die folgenden Abschnitte des Buches:

فصل 15—18	Bl. 23—31.
— 19, باب 1—9	— 32—34.
— — — 19, 20	— 10.
— 20—25	Bl. 10—32.
unbestimmt. فصل	
باب 23—32	Bl. 2—9.

In dem Sprenger'schen Catalog ist diese HS. irrthümlich identificirt mit dem Compendium (s. VI).

Hingegen ist aus der Reihe der HSS. dieses Werkes zu streichen Cod. *Leyden* 1287 (Warner 198), über welchen mir Herr *De Jong* ungefähr Folgendes mittheilte. Ein gewinnsüchtiger Betrüger schrieb den Titel des Werkes von Ǵauberi auf das erste Blatt der HS., welche zwei andre Werke enthält. Der Verf. des Leydner alten Catalogs hat sich von diesem Betruge täuschen lassen. — Mir war in der That die Inhaltsangabe: *Tractatus de Augurio et Omine* aufgefallen.

VI.

Ein anonymes Compendium des مختار unter dem Titel:

اختيار المختار فى كشف الاسرار

befindet sich in zwei mir bekannten HSS.

1) *Naniana* Cod. 38, ziemlich weitläufig beschrieben in dem 1. Theil des Catalogs von *Simon Assemani* [1]) p. 64 mit den entsprechenden Textstellen p. 209 [2]).

2) Die *Berliner* HS. Sprenger 1938, welche ebenfalls aus nicht ganz ehrlichen Händen gekommen zu sein scheint; denn unser Werk geht nur bis Bl. 24, und fehlte vielleicht bloss das letzte Blatt, anstatt dessen hier 5 Blätter fremden Inhalts angefügt sind.

Mit Rücksicht auf die Mittheilungen Assemani's werde ich mich nur auf einige Ergänzungen beschränken.

Die Vorrede beginnt: الحمد لله عالم السر والنجوى، كاشف الغر والبكوى الخ — اما بعد فانى لما وقفت على كتاب المختار فى كشف الاسرار، ورايت فيه من حيل الاشرار، ما لا يخفى فيه الاسرار، بل يجب الاظهار، ليعلم الاخبار، من غير اكرار، ولا اغيار اخبار، الفاسق الفجار، والمعانيدين (?) الكفار، من اليهود والرهبان والاحبار، يدعون درجة الانبيا .. والابرار، ورفع الاستار، عما فى النفوس من الاقطار، رايت شيا عجيبا الخ

woran sich die Bemerkung schliesst, dass der Compilator das Werk, welches aus 30 فصول bestand, die wieder in ابواب getheilt waren, auf 21 Fuśul ohne Ebwab reducirt habe. Die Ueberschriften dieser 21 Kapitel hat Assemani mitgetheilt; möchte Hr. De Jong bei Beschreibung des Leydner Codex in einem künftigen Bande des neuen Catalogs dasselbe für das Hauptwerk thun, damit das Verhältniss beider sich deutlicher herausstelle als nach der sehr unvollständigen Angabe Uri's, welche nicht einmal der Ordnung des Werkes selbst folgt!

Ich gebe die Worte Uri's, indem ich die Capitelzahl zum Theil aus der Sprenger'schen HS. in römischen Ziffern beisetze, die des Compendiums aber in gewöhnlichen Ziffern einklammere: ... *artificia et fraudes, quibus Pseudoprophetae* (1), — *Concionatores* (3), — XXIII *Monachi* (4), — XXIV *Judaei* (3), *Alchymistae* (8), — *Seplasiarii* — XVIII *Exorcistae* المعزمين (11), — XVI *Mulieres* (21) — *Mangones*, — XIX *Empirici* (11) *varii impostores, Sinenses item in celanda animi sui sententia, C h r i s t i a n i i n c o r r u m p e n d a s c r i p t u r a u t i s o l e n t.* Wo letzteres vorkomme (etwa bloss in der Vorrede?) interessirt mich ganz besonders,

1) Gelegentlich erlaube ich mir die Anfrage, ob mir wohl Jemand den 2. Theil dieses Catalogs, welchen die hiesige k. Bibliothek nicht besitzt, auf sehr kurze Zeit zur Benutzung für einen bestimmten Zweck verschaffen könnte und sich meinen verbindlichsten Dank erwerben möchte.

2) Vgl. mein „Manna", Berlin 1847, S. 166.

da nur das erwähnte Kapitel über die **Mönche** von Christen handelt, aber nichts dergleichen zu enthalten scheint. Es geht übrigens schon aus den einander sicher entsprechenden Abschnitten hervor, dass auch der Epitomator nicht die Aufeinanderfolge der فصول durchaus eingehalten habe. So findet man im Werke unter XXV nicht die بنو ساسان wie im Compendium unter 6, sondern die نملة سليمان, im Compend. unter 7. Eine strenge Logik habe ich in den Ober- und Unterabtheilungen des Werkes nicht wahrnehmen können. Aber man findet auch unter fast identischen Ueberschriften des Werkes und Compend. verschiedene Materien, und umgekehrt, so dass die Auffindung der identischen Stellen nicht allzu leicht gemacht ist; um wie viel schwerer musste diess bei der Beschaffenheit der mir vorliegenden Codices sein — in Cod. 1939 ist noch Bl. 3b und 4a, in dem interessanten 1. Kapitel über die Pseudopropheten, so mit Tinte übergossen, dass man an vielen Stellen kaum lesen kann. Dieses Kap. führt die Ueberschrift (bei *Assemani* p. 209): في ذكر بعض من ادعى النبوة وكشف اسرارهم, es hat aber Assemani nicht etwa **alle** hier genannten Pseudopropheten aufgeführt; so z. B. ist der erste (Bl. 2a der HS.) مسيلمة (der bekannte Zeitgenosse Muḥammed's, *Weil*, Chalifen I, 21), später (3a) wird فارس بن يحيى الساباطي genannt, zur Zeit des معز, nach welchem Kahira الديار المعزية genannt wird [1]). Zwei von Assemani erwähnte Namen lauten in unserer HS. anders, von dem einen (Abu Said) ist oben S. 564 Anm. 2 die Rede gewesen, der Mondspalter heisst hier (5, 6) wohl richtiger ʿAbd Allah b. ميمون (für سيمون bei Assem. p. 209) und wird ausdrücklich hinzugefügt: الذى لما يكون معجزة لنبى من انبياء الا لنبينا محمد [2]). Hingegen ist im مختار selbst (unbek. Faṡl) Bab 26 (Bl. 3b) überschrieben في كشف اسرار الذين يدعون النبوة; es wird aber dort die Anekdote von Senan erzählt, welche im Compendium in Kap. 19, betitelt von den Astrologen (المنجمين, Assem. p. 213, Zur pseudepigr. Lit. S. 52, vgl. oben III), und zwar liest man in der HS. des مختار selbst سنة ثلاث وخمسين وخمسماية, während die HS. des Comp. wie Assem. das J. 653 H. hat! — Diess führt uns zu einem weitern, keineswegs untergeordneten Gegenstande dieser Notiz.

---

1) Ich habe den Namen מעזיה, welcher in hebr. Quellen für **Tiberias** vorkommt, ebenfalls von einem معز abgeleitet (*Jüdische Literatur* in Ersch u. Gr. §. 16 A. 27, vgl. **Hebr. Bibliographie** 1862 S. 31 A. 2).

2) Vgl. Zur pseudepigr. Lit. S. 55 Anm. 12.

VII.

Die Zeit, in welcher der Verf. des Werkes lebte, liesse sich aus den in denselben vorkommenden Daten sehr leicht mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen, wenn die Jahreszahlen nicht Varianten, wie die erwähnten, darböten. Dazu kommt noch für mich der missliche Umstand, dass ich nur einen geringen Theil des Werkes vor mir habe. Anderseits scheint es nicht, als ob der Epitomator neue Thatsachen hinzugefügt hätte, und glücklicher Weise gebraucht er bei einigen seiner Daten die Formel قال المصنف (oder المولف), welche man wohl (mit Assemani p. 65 unter III) auf den ursprünglichen Verfasser beziehen muss. Hiernach glaube ich, selbst ohne beide HSS. vollständig gelesen zu haben, diese Zeit auf die erste Hälfte des VII. Jahrh. H. (oder des XIII. Jahrh.) fixiren zu dürfen.

Herbelot's Angabe (oben unter I) dass das Werk einem Gaznewiden Mes'ud gewidmet sei — vielleicht einer fingirten Ueberschrift entnommen? die Betrüger scheinen an dem Enthüller ihrer Kunstgriffe, wenigstens an den HSS. seines Werkes Revanche genommen zu haben — diese Angabe kann sich keinesfalls auf einen der drei bekannten Sultane dieses Namens aus jener Dynastie beziehen, welche zwischen 1040 und 1152 regierten, wie sich aus der folgenden Zusammenstellung von Daten ergeben wird. Ich halte mich dabei zuerst an die Stellen des Werkes selbst, und zwar vor Allem an eine, worin der Verf. aus seinem eigenen Leben erzählt.

Faśl XX (كشف اسرار الذين يقلعون الدود من الضرس) Bab 6 (Bl. 12b) berichtet er, was sein Freund 'Ali el-Baśri im J. 626 H. in Dijar Mi'sr während seiner eigenen Anwesenheit ausgeübt:

فمن اعجب ما رايتُ انى كان لى صديق من اهل البصرة يعرف بعلى
اليصرى وكان خبيرا بالحسور فحكى لى انه دخل الى الديار المصرية فى
سنة ست وعشرون وستماية فكنت ابا بها فكان اهلها يستخفون به
وباهل بلده ويعولون بقر الشام فقال لى يوما انا اريد ابين لك البقر منهم الخ

Hiermit stimmt die Angabe der HS. des Compend. Kap. 3 (Bl. 8a), wo er von einem Freunde in Haleb spricht يقظ الناس بالجامع الازهر سنة ثلاث وعشرون وستماية also 623 H., nicht 723, wie bei Assemani p. 65, der den Text hierzu nicht mitgetheilt hat.

Derselben Zeit gehören zwei andere Angaben des Verf. an, nämlich im unbek. Faśl, Bab 27, 28 (فى كشف اسرار الذين يدعون المشيخة ونوادرهم, wovon auch noch 28 u. 29 handeln, über das entsprechende Kap. 2 des Compend. s. weiter unten). In Bab 27 (Bl. 5b) ist von 'Abd Allah التكرورى die Rede, der im J. 615 H. (خمس عشر وستماية) umgebracht wurde, in Bab 28 (Bl. 6a) von einem Hasan, der im J. 621 H. (احدى وعشرون وستمائة) getödtet

wurde. Ob die Jahrzahl 653 des Comp. oder 550 des Werkes bei der Anekdote von Senan (oben Ende VI) richtiger sei, wage ich nicht definitiv zu entscheiden, da es nicht unmöglich ist, dass der Verf. noch damals gelebt habe; aber wahrscheinlich ist es nicht, da kein von mir aufgefundenes sicheres Datum über die zwanziger Jahre des VII. Jahrh. hinausgeht, während sich um jene Zeit die Daten häufen. Ich stehe nämlich nicht an, zwei Stellen des Compendium, in denen die Jahre 713 und 716 angegeben sind, welche wohl dem Verf. des ursprünglichen Werkes gehören, wieder in 613 und 616 zu emendiren.

In der einen (Kap. 6 Bl. 11a) erzählt der Verf. was er in Harran gesehen: قال المولف ورأيت بحران سنة ثلاث عشر وسبعماية رجلا من بنى ساسان; — aus der andern (das. Bl. 11 b) erfahren wir, dass er in christlichen Ländern gewesen: قال المولف كنت فى قرية من بلاد الروم فى سنة ستة عشر وسبعماية فمررت فى بعض الشوارع [1]).

Die anscheinende Kühnheit dieser Conjectur rechtfertigt sich wohl an sich durch die Beispiele von Varianten in den Zahlen, die ich oben angegeben; zur weitern Unterstützung derselben, und der Aufforderung, die mir unzugänglichen HSS. in Paris und Leyden an den citirten Stellen zu prüfen, hebe ich noch folgende, mit jener Zeitbestimmung harmonirenden Umstände hervor.

Die jüngsten Herrscher, deren Namen ich bei flüchtiger Durchsicht der beiden HSS. notirt, gehören dem Ende des VI. und Anfang des VII. Jahrh. H. an, nämlich el-ʿAdil und sein Sohn المعظم (st. 624 H.). Die Stellen sind folgende:

Im 2. Kap. des Compendium (Bl. 6 a) liest man: قال وقد ظهر فى زمن الملك العادل ابابكر (sic) بن ابى يزيد منشق يقول [يقال?] له المفقود [2]). وكان خرج الثمار فى غير اوانه Ferner Kap. 8 (Bl. 15) ما وقع لسلطان الملك العادل نور الدين (sic) الشهير بدمشق مع شاخص عجمى. Im Werke Kap. XXIII Bab 1 (Bl. 15 a) und dem entsprechenden Kap. 4 d. Comp. (Bl. 9) wird erzählt, dass das Wunder des heiligen Feuers von einem Mönche dem الملك المعظم ابن الملك العادل verrathen worden sei [3]).

Weniger Gewicht lege ich auf den Umstand, dass das Buch seinem Character und Inhalte nach besser dem XIII. als XIV. Jahr-

1) Vgl. *Assemani* p. 212 lin. 5: قال المولف ومن اعجب ما رأيت ببلاد الروم. Sollten diese Stellen auf die unter christlicher Herrschaft sich befindenden Gegenden Syriens bezogen werden können?

2) *Assemani* hat also (p. 65) unrichtig angegeben, dass in diesem Kapitel keine Namen oder bestimmte Personen erwähnt seien. Ueber den Inhalt und das Verhältniss dieses Kapitels vgl. oben.

3) Ueber dieses vielbesprochene Mirakel s. u. A. *Munk*, *Palestine* p. 616.

hundert entspreche, und dass es in Auszug gebracht worden sei, — vielleicht etwa von einem Schriftsteller des XIV. Jahrhunderts, der mitunter mechanisch für die „sechshundert" der H. das ihm geläufige „siebenhundert" setzte? Wichtig wäre in dieser Beziehung das Alter der HSS. genauer bestimmen zu können.

VIII.

Endlich mögen noch einige Bemerkungen, welche oben keine angemessene Stelle fanden, hier den Schluss dieser Notiz bilden.

Das besondere Verhältniss des Werkes zum Auszug wird anschaulich werden durch die anderortige vollständige Mittheilung des Kapitels über die Juden aus dem Werke (HS. Oxford, nach einer Durchzeichnung, die ich im J. 1851 machen liess, und Berlin) und Auszug (HS. Berlin).

Die specielleren Angaben des Werkes in Bezug auf Orte und Personen sind mitunter im Compendium in allgemeinere verwandelt, so z. B. in dem Abschnitt über die Mönche, wo das Werk die Orte genauer bezeichnet; es wird sich aus der Benutzung eines vollständigen MS. ergeben, dass der Verfasser früher grosse Reisen gemacht haben muss; in Egypten, Haleb, Harran und Indien (بلاد الهند, *Assem.* p. 68, 212, cap. 15) ist er sicher gewesen.

Was seine Glaubwürdigkeit betrifft, so hat schon *Assemani* (p. 64) von den mitgetheilten Anekdoten („*Novelle*") gemeint, es seien einige historische Facten, andre „bizarre Erfindungen". Letzteres könnte freilich auf die benutzten Quellen übertragen werden; ist man doch überhaupt davon zurückgekommen, die wunderlichen Berichte mittelalterlicher Reisenden ohne Weiteres auf Rechnung eigener „Erfindungen" oder Betrügereien zu setzen, und ein Mann der sich's zur Aufgabe gemacht, Täuschungen jeder Art zu enthüllen, wird sich wohl gehütet haben, einen ähnlichen Verdacht gegen sich selbst zu erwecken und begründen. Dennoch ist er wohl von einer Hinneigung zum Ausserordentlichen nicht frei zu sprechen, welche bekanntlich seine Zeit beherrschte; denn er behauptet u. A. einen Mönch gesehen zu haben, welcher 160 Jahre alt war [1]).

Endlich verdient es noch erwähnt zu werden, dass der Verf. gelegentlich einen Vers aus einer von ihm verfassten ارجوزة (d. h. im Metr. رجز) über die Punktirkunst citirt [2]).

---

1) Unbek. Faśl, Bab 30 (Bl. 8a): ولقد رأيت بالديار المصرية ديرا يقال له دير القلمون من بلاد البهنيس ورأيت بالدير راهبا يقال له اشمعين (sic) قد مر عليه من العمر ماية وستون سنة

2) Faśl XVII (Bl. 286): قلت فى الارجوزة التى عملتها فى الرمل

(Nachtrag vom November 1864.)

Die Veranlassung zu einer näheren Untersuchung des Werkes von Ǵauberi hatte für mich zunächst in dem Umstande gelegen, dass dasselbe 2 Kapitel enthält (23 u. 24, im Compendium 4 u. 5), welche die Christen und Juden betreffen; weshalb ich eine Notiz nebst Probe dem Anhang meiner Abhandlung: „Polemische Literatur" einverleiben wollte. Das Erscheinen dieser, seit zwei Jahren druckfertig liegenden Abhandlung ist aber, nach eben erhaltener Auskunft, in so unbestimmte Ferne gerückt, dass ich es für angemessener halte, die dorthin bestimmte Probe gleich hier anzufügen, und den Gegenstand hiermit vollständig zu erledigen.

In der That gehören auch jene Kapitel, nach dem Charakter des ganzen Werkes, nicht zur religiösen Polemik im engeren Sinne; Christen und Juden sind eigentlich nur durch eine besondere Klasse vertreten.

Kap. 23 führt die Ueberschrift في ذكر احوال الرهبان, also eigentlich „von den christlichen Geistlichen, oder Mönchen". Die Hauptgegenstände, um welche es sich handelt, sind: Das angebliche himmlische Feuer am heiligen Grabe [1]), das durch einen Magnet in der Luft schwebende „Götzenbild" (صنم) in einer Kirche in „Georgien" (من بلد الكرج) [2]), das Wasser, welches ein Mönch in Egypten aus seinem Brunnen holt, das Götzenbild, genannt عبد المسيح, welches weint und lacht.

Das Kapitel über die Juden geht hauptsächlich auf die Aerzte oder die sich für solche ausgebende Juden, welche der Charlatanerie und der Vergiftung für Geld beschuldigt werden. In der Zeit unseres Verfassers war dieses Thema nicht mehr neu. Die Charlatanerie war geradezu ein berechtigter Theil der Kunst geworden [3]) und von den Einnahmen der Aerzte unter den Arabern, ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses kann man sich nur einen Begriff machen, wenn man die enormen Summen kennt, welche in einzelnen Fällen genannt werden; überraschend sind in der That die Ziffern, welche aus den Notizen und dem Testament des Christen Gabril b. Baḥtiśua mitgetheilt sind von Ibn Abi Ośeibia bei Sanguinetti im *Journ. Asiat.* 1855 p. 141 (Wüstenfeld, § 28, hat nichts darüber aufgenommen). Dennoch ist es interessant zu sehen, wie auch ein Araber alle Juden für eine Klasse verantwortlich macht, und wie der Verf. des Compendiums das Thema in voller Breite reproducirt. Die nachfolgende Probe soll auch zugleich das Verhältniss des Auszugs zu seinem Original anschaulich machen.

---

1) Vgl. oben S. 570 A. 3.

2) Parallelen zu dieser, vielleicht aus dem Talmud (vielleicht aus Indien?) stammenden Sage sind nachgewiesen in der Zeitschr. d. DMG. V, 379; vgl. Zur pseudepigr. Lit. S. 44 A. 25; *Hebr. Bibliographie* 1862 S. 122 no. 786 (bei Ibn Waḥsia), vgl. 1864 S. 81 Anm. 1.

3) Vgl. die Anführungen bei *Renan*, Averroes p. 263 ed. I.

A. (مختار *Cod. Sprenger* **1939 Bl. 18 b, verglichen mit karschun. Cod. Bodl.)**

الفصل الرابع عشرون (1 فى كشف اسرار احبار اليهود.

اعلم ان هذه الطايفة العن الخليقة واخبثهم واشدهم كفار [ولعنة] هم اشدّ الناس خناء (2 فى اموالهم وساير افعالهم فظهرهم (3 ذلة ومسكنة [وهذاعين اللعنة والشها (sic) وهم] اذا (4 خلوا بانسان اهلكوه ودكوا عليه المرقد (5 فى الطعام وهذا عين اللعنة والدهاء. الباب الاول فى كشف اسرارهم وذلك انهم يعملون بذر البنج الاسود ووسخ الاذن وبصل الفار من كل واحد جزء ويجعلونه (6 فى اى طعام ارادوا (7 ويطعموه لمن يريدون نومه فانه ينام من وقته وساعته (8 ويتمكنون منه ويقتلونه فى (9 مكان لا يوبه اليه فافهم ذلك (10 واياك والقرب منهم والحذر ثم الحذر من ماكلهم فانهم لا دين لهم ولا امانة فهذه مقامات (sic) احبارهم لعنة الله عليهم واما الجمهور منهم فانهم يتعلقون باصناف (11 العطريات ولهم عندى (12 اوصاف يأتى ذكرها ان شا الله تعالى. (13

1) B. الفرغ الخامس.

2) B. ܚܒܬܐ فى افعالهم, ob dies Wort etwa خَبْثا zu lesen ist?

3) B. واظهرهم

4) Sp. ومسكنة فاذا, da die aus B. eingeschalteten Worte weiter unten folgen.

5) B. المرقد ام انهم يقتلوه ومن ذلك اليوم يعملون بذر!

6) B. يجلوه

7) B. طعام كان فان من اكله ونام

8) B. hat nicht وساعته — 9) In B. fehlt فى ... اليه

10) B. fährt fort: ܒܗܡ ܐܒܕܐ ܠܠܡܣܠܡܝܢ ܒܫܪ ܘܠܓܡܝܥ ܘܐܡܐ ܘܒܥܢܐ (?) ܡܥܗܡ فما لهم قول ولا دين فهذه صفة احبار الخ

11) B. بالعطر — 12) عندى fehlt in B.

13) Anstatt ان .. تعالى hat B. folgendes, zum Theil nur mühsam Entziffertes: وذلك ان جمع العطرين جلوة ويبيعوه الى الناس فمن ذلك انهم يعملون الهليلج والفلفل والزعفران والمسك والعقر (?) والعنبر والتوتيا (?) والطباشير ودم الاخوين [ܠܠܒܘܡ sic] والسير والكافور والمصطبى وسوف اذخر ومن الاطبا بعض [ܒܠܐܗ] ذلك فى المقطع الذى يليق به. Dan folgt:

الباب الثانى فى كشف اسرارهم فمن ذلك الاطبا الطبايعين منهم فانهم اشد
نفراً ونفاقاً ولهم اسرار لا يطلعون (14 اليها غيرهم فمنها تقريب (15 البعيد
وتهوين الشديد فاذا ارادوا ان يداووا (16 انسانًا فانهم يبادرون كل شىء
الى [حفظ] قوته فيعملون (17 له دواء موافقا لحفظها ثم يعملون له دواء
يوالف (18 مرضه ثلثة ايـام فيبره فى اقرب مدة وان ارادوا ان يخبث
عليه (19 فانهم يحرفون عليه بما يهيج ذلك المرض ويسقط قوته وربما يهيج
عليه مرض آخر فلا يزالوا يدخلوا له فى شىء ويخرجوه من شىء حتى
يصير مقتاة لهم. وان كان له وارث اشار الى الحكيم بما يعمل (20 فيخرق
عليه ويضعفه (21 قليلا قليلا الى ان يقتله وكـذا ان كـان لـه زوجـة
تريد (22 موته فتشير الى الحكيم (23 وتقول ان كان عليه موت فتبشرنى (24
ولـك عندى الحلاوة الوافـرة (25 فيقول لهـا (26 امـا مرضه (27 فسالم

الطبائعية. — Der Syrer schreibt stets fast ܨ für ض, was mir anfänglich viel Kopfzerbrechen verursachte; s. unten Anm. 27.

14) B. يقف ohne Negation. — 15) B. (sic) فمن ذلك تقربت!

16) B. يداروا انسانا وقبروا فيبادر قبل كل شى!

17) B. fehlt von hier bis (sic) ثم يعمل

18) B. موافقا لذلك فيبريه فى ايام قلايل وان

19) B. fährt fort: يغافل ان حفظ قوته اولا فتسقط |قوته اولا| ثم يعمل لـه دوا نافعا لذلك المرض [ܠܠܡܪܝܨ sic] ثلاثة ايام ثم يحرف عليه بما يهيج اليه مرضا [hier richtig ܡܪܨܐ] اخر ولا يزال بذلك يدخله فى شى ويخرجه من شى فيجعله مجلا [فيغله مغلا?] واكله وان كان قوته اولا للمريض [ܠܠܡܪܝܨܗ] وارث فاشار. Die oben eingeklammerten sind in der HS. mit Doppellinien umgeben, wahrscheinlich als irrthümlich wiederholt bezeichnet.

20) B. ان يقتله فيجعل له شىء فيحرف

21) B. ܘܝܨܥܦܗ s. Anm. 27. — 22) B. وتشتهى

23) B. اليه يا حكيم بالله اليك ان كان

24) B. فشيرنى. — 25) الوافرة nicht in B. — 26) Nicht in B.

27) B. wieder ܡܪܨܗ. Umgekehrt findet man schon in alten arabischen Schriften mit hebräischen Lettern mitunter צ̇ für ظ, s. Hebr. Bibliogr. 1864 S. 130; vgl. oben S. 308.

ولكن [28] يقدر الحكيم يسقيه شربة يسقط قوته فيهلك فاذا سمعت
المرءة بذلك [29] مع قلة [30] دينها ونقصان عقلها وزيادة شهوتها لموته
فتقول يا حكيم ابصر ايش تعمل [31] ولك عندى مهما اردت فيقول
لها [32] هذا الامر لا اقدر اجسر [33] عليه فلا تزال ترغبه [34] وتعده
بكل نفيش فيقول هذا [35] الامر لا يتم الا (!) بالوعود وانما يتم بالنفود
فياخذ منها ما يقع [36] الاتفاق عليه ثم ان كانت المرءة جميلة فيقول لها
انى لا اجسر على قتل هذا المريض الا ان مكنتينى من نفسكى (19b) وسمحتنى
لى بالوصال لابذل المجهود فى تدبير دواء يكون فيه منيته ولا يزال
عليها الى ان تجيبه فانظر الى هذا الدهاء والمكر كيف يأخذون اموال
الناس ويستبيحون نسائهم ويتلفون مهجهم فاحذرهم.

الباب الرابع فى كشف اسرارهم [37] فمن ذلك الجدارين والنوادر
والجدارين الذين يدورون البيوت والضياع والبساتين فان لهم امورا
لا يقف عليها احد ولا يحصيها وذلك انهم يعملون من النساء القبائح
ويفتحون لهم ابواب لا تكييف منها انهم يبيعون النساء ما يخلطون
به عقول الرجال ويدمغهم حتى ان الرجل اذا راى عند ذو جبة احدا
لا ينطق وان [38] راحت ذو جبة الى مكان لا يقول لها شيئا ومهما

---

28) B. بل اقدر اسقيه شىء يسقط
29) B. ذلك. — 30) B. عقلها ودينها وشهوتها
31) B. وايش ما (!) اردت عندى [عنى?].
32) لها nicht in B. — 33) اجسر nicht in B.
34) عليه وتوعده بما يريد فيقول
35) بل بالوعود .. ما تتم هذه offenbar richtiger.
36) ان يتفق بينها وبينه وان كانت مليحة رادها ثم يقول اعلمى ان
هذه الامر لا يتم الا بمواصلتكى لى لاذكر له دواء وقد انقضا [ابدها]
الشغل ولا يزال عليها حتى تجيبه الى ذلك فرائض [ضرامها] الى هذا
المكر والدها والبخث كيف .. الناس ويتلفون مهجهم فافهم ذلك
37) Dieses ganze باب fehlt in Cod. B.!
38) Es folgt noch راى عند ذ durchstrichen, wahrscheinlich eine irrthümliche Wiederholung der so eben vorangegangenen Worte.

ا كنت له صدقها. فمن ذلك مخ الجمل فان له فى هذا الباب فعلا عظيما
كذلك مخ الرخم ومخ الحمار واشباه ذلك فافهمه. الباب الخامس فى
كشف اسرارهم (39 فمن ذلك انهم يركبون النساء ادوية اذا طعموها
الرجل يبقا باهتا لا يعلم ما يقال له ولا ينطق بجواب (40 ولا يعلم ما
هو فيه ولا ما يتم عليه (41 فاذا ارادوا ذلك يأخذون من الكاكنج جزء
ومن خب البلاذر(42 جزء ومن الغاريقون (43 جزء فيدق (44 جميع
ذلك ناعمًا ثم يوضع (45 فى اى طعام كان فاذا اكل منه الرجلْ يصير
باهتا لا يعلم ما يتم فى العالم ✿

B. (اختيار Cod. *Sprenger* 1938 fol. 10, b.)

الفصل الخامس فى ذكر احوال اليهود لعنهم الله تعالى.
اعلم ان الفرقة (sic) العن الخلق وامكرهم واخبثهم واشد عداوة للمسلمين.
قال الله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين
اشركوا ويظهرون الذل (sic) والمسكنة والظلمة وهم اكثر الناس بخبر
لا يقدرون على اذا انسان من طايفة ويكفون عنه خصوصا اذا كان من
المسلمين فاياك ثم اياك ايها الاخ المسلم ومخالطهم والخلوة معهم فانهم
كثيرا ياخذون بزر البنج الاسود ووسخ الاذن وبصل الفار من كل واحد
جزوا ثم يخلطون ويجعلونه حبا فاذا القو منه حبه فباى شى كان وصل
الى جوف الانسان نام من وقته فيفعلون به ما يشاون. ومنهم الاطبا
وهم اشدهم كفرا ونفاقا فاذا ادخل احدهم على المريض قرب عليه البعيد

39) Dafür B.: ومنهم من يركب ذوا اذا اطعمته المرءة الرجل يبقى باهت

40) Die 3 letzten Worte nicht in B.

41) Die 4 letzten Worte nicht in B.

42) *Anacardia*, sonst gewöhnlich als Mittel fürs Gedächtniss, woher ein jüngeres hebr. Sprichwort; s. die Nachweisungen: *Hebr. Bibliogr.* 1864 S. 100.

43) HS. Sprenger العاريقون, richtig B. mit [illegible] (= *ἀγαρικόν*).

44) B. يدق دقًا ناعمًا

45) B. يطعم vielleicht durch له für ض entstanden; dann فى ضعام فاذا اكله يبقا باهت, und nichts mehr.

وهو الموت وهون عليه الشديد ويقول لهم ولاهله (sic) ما انت الا بخير ووجهك نير وقوتك مليحة فلا تخشى من شى فاذا راى انه يداوى يكتب ما يناسبه ويتردد اليه فاذا ابرى من ذلك اطعمه شيا يدخله فى مرض اخر ولا يزال كذلك مدة الى ان يحصل منه شيا جيدا قال وان كان لا يداوى وحرضه خطر قال عند باب بيته اعملوا مصلحة انفسكم فان الاسان لا يدرى ما يفعل الله به وان علم ان احدا من ورثته له غرض فى موته يقول له انا اقدر الان اطعمه شيا الا اياما قلايل ويموت لا غير انى لا يحل لى من الله تعالى وما لى فى هذا فايدة فيقول له الوارث اذا افعلت هذا الامر لك عندى كذا وكذا فيقول وانا لاجل هذا الشى الخسيس اقتل انسانا ما يحل لى من الله تعالى فل يزال يزيده الى ان يصل الى قدر ما يرضه فيقول له اعطنى اولا ما افعل لك شيا فيدفع له ذلك المبلغ المنفق عليه فيعمل له شيا فيقتله. قال وان كان ذلك الوارث امراته او اخته وهى جميلة يقول لها هذا ما يكون الا من شى فانا استحى ان اذكره لكى فتقول ما هو فيقول لا بد ان اواصلك ثم اخذ المنى وهن سخن واضيف اليه حوايج واسقيه اياه فيموت فيامرها عقلها فيفسق فيها ثم يصبع لذلك المريض شيا فيقتله فاياك ثم اياك وادخال احدا اليك فانهم اعداء الدين. ومنهم الذين يبيعون وغيرة للنسا والذين يحدرون فانهم يفعلون بالنسا القبايح والفسق ويلعبون بعقولهم وذلك انهم يقولون لهم عندنا شى اذا اكل زوجكى لا يخالفك فى شى تريدينه منه ويبقى معك كالعباد فتقول له ايحر ايش تعمل فتنيفق معها على شى يريده منها ثم يدفع اليها شيا من مخ الجمل او من مخ الرخم او من مخ الضبع فتطعمه لزوجها فيتلف به عقله ويصير ابلما فيحوى بذلك على عقول النساء ويتوصلون الى اعراضهم الفاسدة.

Ueber die Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung des Zendawesta.

Ein Schreiben von **Dr. Haug**
an den Herausgeber der Zeitschrift der D. M. G.

Hochverehrter Herr Professor!

Sie werden mir wohl den Gefallen erweisen, die nachstehenden kritischen Bemerkungen über die gegenwärtig in Deutschland vorherrschende Erklärungsweise des Zendawesta, die sich mir beim Ueberblicken einiger neuen Publikationen aufdrängten, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft möglichst bald bekannt zu machen. Die grosse Entfernung von meinem Vaterland, die mannigfachen Berufsgeschäfte, und namentlich meine schon ex officio hier nothwendig fast ausschliessliche Beschäftigung mit Sanskrit während der letzten Jahre, verhinderten mich, bis jetzt die Zendstudien wieder so aufzunehmen, wie ich es gern gewünscht hätte. Da ich gerade gegenwärtig in der Ausarbeitung eines grössern umfassenden Werkes über den Zendawesta und die Pehlewi-Literatur begriffen bin, so will ich nicht säumen, einige kritische Bemerkungen, die ich schon längst zu machen gesonnen war, sofort der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Wie ich aus den mir von London aus zugesandten 3 Lieferungen des Zendwörterbuchs von Dr. Justi ersehe, hat Prof. Spiegel im 17ten Bande der Zeitschr. d. D. M. G. eine Reihe Bemerkungen gegen meine Erklärung einiger Opferausdrücke und anderer Wörter, die ich in der Einleitung zum 2ten Bande meiner Uebersetzung der *Gâthâs* nach Mittheilungen von Parsenpriestern gegeben, veröffentlicht. Ich selbst habe Sp.'s Aufsätze nicht gelesen (da mir das betreffende Heft noch nicht zugekommen ist), und würde es auch nicht für nöthig gehalten haben, die geringste Bemerkung über Dinge zu machen, die nach meiner Meinung durch das Gutachten der einzigen Autorität, die in liturgischen Dingen des Zendawesta Werth hat, nämlich der Parsenpriester, für immer erledigt sind, wenn ich nicht aus Dr. Justi's Zendwörterbuch gesehen hätte, dass diese Erklärungen der Priester als beseitigt anzusehen wären. Dr. Justi hat es sogar versäumt, diese Erklärungen nur zu erwähnen. Bevor ich zur Erörterung der oben berührten Punkte schreite, möge es mir verstattet sein, einige Bemerkungen über ein Zendwörterbuch zu machen. Jedermann, der

längere Zeit im Zend gearbeitet hat, weiss recht gut, dass ein Zendlexikon von keinem Manne geschrieben werden kann, der nicht bereits eine Reihe von Jahren der selbstständigen Erforschung des Zendawesta sich gewidmet hat, und nicht mit einer ganz bedeutenden Kenntniss des Sanskrit und der Iranischen Sprachen ausgestattet ist, und obendrein grosse Combinationsgabe, und kritisches Talent besitzt. Dr. Justi, dessen Fleiss alle Anerkennung verdient, hätte vielleicht besser gethan, nur einen Index der Parallelstellen mit der Angabe solcher Wortbedeutungen, die keinem Zweifel unterliegen, für jetzt zu veröffentlichen und die Ausarbeitung eines Wörterbuchs für reifere Jahre aufzuschieben*).

Der Verfasser geht, wie Prof. Spiegel, von der Ansicht aus, dass die Pehlewiübersetzung (oder Huzvâreshübersetzung, wie Herr Spiegel sie fälschlich nennt) als der Hauptsache nach (selbstverständlich mit ein paar kleinen Ausnahmen) vollkommen zuverlässig sei, und die richtige Bedeutung fast aller Zendworte gebe. Wäre diess der Fall, so brauchte man nur die Pehlewiübersetzung zu studiren, um sofort ein vortreffliches Zendwörterbuch ans Licht zu fördern. Je mehr ich mich aber in alle die Einzelnheiten der Pehlewiübersetzung, mit Hülfsmitteln, die Niemand in Europa, und auch keinem Europäer in Indien ausser mir zu Gebot stehen, hineinarbeite, und zu einem ziemlich richtigen Verständnisse aller, sogar der schwierigeren Theile gelange, desto mehr verliere ich allen Glauben an den lexikographischen Werth derselben, und werde tagtäglich mehr überzeugt (mehr als ich es je war), dass mit Hilfe derselben sich nie ein richtiges Verständniss der schwierigeren Theile des Zendawesta gewinnen lässt. Alle Theile sind indess nicht gleich schlecht; der Vendidâd ist am besten übersetzt und verdient fast allein Beachtung. Der Yasna, der ältere, wie der jüngere, sind dagegen grundschlecht bearbeitet, so dass sie für lexikographische Zwecke fast gar nicht ge-

*) Ich theile die Ansicht meines geehrten Correspondenten nicht. Mir scheint Hr. Dr. Justi durch sein Wörterbuch der Sprachwissenschaft im Allgemeinen, und der Zendphilologie im Besondern einen ausserordentlichen Dienst geleistet zu haben. Der von Hrn. Haug ausgesprochene Wunsch eines Index ist durch dieses WB., soweit ich das Werk benutzt habe, vollständig erfüllt, denn bei irgend schwierigeren Wörtern wird wohl kaum eine Parallelstelle bei Justi vermisst werden. Dass auf einem Gebiete, auf dem noch so wenig vorgearbeitet ist, — wo selbst eine der wichtigsten Quellen zum Verständniss des Zendawesta, nämlich die alten Pehlewi-Uebersetzungen, uns noch ziemlich verschlossen ist, — dass da der erste Versuch eines vollständigen Wörterbuches nicht gleich die höchtte Vollendung erreichen konnte, wird Niemanden in Erstaunen setzen; aber Herr Justi hat das grosse Verdienst, fast Alles was ihm vorgearbeitet war, oder was er selbst durch eigenes Studium ermittelt hat, in leicht übersichtlicher Form zusammengestellt zu haben, so dass auf jede Frage unmittelbar Antwort ertheilt wird, so weit sie eben jetzt gegeben werden kann. Weitere Forschungen auf dem Gebiete des Zendawesta, die gerade durch Justi's Werk erst rechte Förderung erhalten, und zum Theil erst möglich geworden sind, werden das Werk in einer zweiten Ausgabe, die gewiss nicht lange wird auf sich warten lassen, zu überraschender Vollendung führen. Brockhaus.

braucht werden können. Einige schlagende Beispiele werden diess ausser Zweifel setzen.

Die Adverbien *ida* hier, *kada* wenn, werden fast durchgängig in zwei Worte zerlegt, das *i* und *ka* werden als Pronomina genommen, und aus der Sylbe *da*, die eine reine Adverbialendung ist, wird eine Verbalform der Wurzel *dâ* geben, herausconstruirt. — In Yasna 28, 9 finden wir das Pronomen *anâis* (Instrumental des Plural) „mit diesen" durch angâtuneshnê râ [1]), „wegen des Nichtkommens" übersetzt. Warum? Die Uebersetzer gingen von einer ganz falschen Etymologie aus. Sie nahmen *an* als das alpha privativum, dem *â* schrieben sie die Bedeutung „kommen" zu, und *is* nahmen sie als Instrumental. — Das so bekannte Wort *khrafstra*, mit dem die bösen Geschöpfe aller Art bezeichnet werden, finden wir in Yasna 28, 5 folgendermassen erklärt: *mûn khartô stareto* dessen Verstand geschlagen (schwach) ist. Warum? *khra* wurde mit khratu Verstand, und *fstra* mit stareto identifizirt. Dass dieses nur eine etymologische Spielerei sei, sieht Jeder auf der Stelle. Ich war aber nicht wenig erstaunt vor einigen Jahren in Kuhn's Zeitschrift eine Vertheidigung dieser Deutung von Spiegel zu finden, der durch Neriosengh, der die Irrthümer der Pehlewiübersetzer treu wiedergiebt, dazu verleitet worden war.

Die beiden Worte *aiwidhâitischa garûscha* (Yasna 9, 26) werden auf folgende sonderbare Weise wiedergegeben: azat danman aêyukartakê aitûn vad avan zak i derâz maam sâtuneshnê vad tanu i pasînu yekavvimunâi pavan mansar d. i. „Deine (Homa's) Vereinigung (mit der Religion) (ist) so (zu verstehen), dass du in dem Mantra so lange bleibest, bis das was langsam im Fortgehen ist (kommt), d. i. bis zum künftigen Körper." Obschon diese Uebersetzung eine Paraphrase ist, kann man doch deutlich erkennen, wie die Pehlewiparaphrasten (Uebersetzer im eigentlichen Sinne kann man sie nicht nennen) die Worte *aiwidhâitis* und *garûs* gefasst haben. Dem ersten entspricht *aêyukartakê* Einheitmachung, dem letztern die drei Worte *derâz maam sâtuneshnê* „lang im Fortgehen". Fragen wir nach den Gründen dieser Uebersetzung, so sind es wieder rein etymologische Spielereien. Die Präposition *aiwi* wurde als gleichbedeutend mit *aêva* „eins", angesehen; in *garûs* oder *graûs* entdeckten die phantasiereichen Paraphrasten gar drei Worte; in *ga* sah man die Endsylbe des Wortes *daregha* „lang", in *us* die Präposition *uz* auf, fort, die gewöhnlich durch *maam* wiedergegeben wird, und in dem *r*, das den Anlaut von *rubeshne*, *rubak* gehen, Gang, bildet, eines der letztern Worte. Um den Sinn und die Bedeutung der Stelle waren die Desturs, denen wir diese Paraphrase verdanken, so wenig verlegen, als die Rabbinen oder

1) Spiegel liest fälschlich *la*, nicht; die bessern Handschriften haben *râ*, wegen.

Brahmanen in ähnlichen Fällen, „Was lang im Fortgehen“ d. i. der Entwicklung ist, was viel Zeit braucht, um zu Stande zu kommen, kann natürlich nur der „künftige Auferstehungskörper“ sein. Näher betrachtet ist aber die ganze Auffassung der Stelle durchaus verkehrt und willkürlich.

Noch einige weitere Proben der grossen Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung, die zu hunderten gezählt werden können, und deren vollständige Aufzählung ein dickes Buch erfordern würde, mögen hier einen Platz finden.

Das Wort *khraozhdistĕng*, das sich jedem leicht als einen Accus. plur. des Superlativs khraozhdista zu erkennen giebt, wird durch drei Worte erklärt (Yasna 30, 5): *sakhto i dîg nihupto* d. i. „hart was gestern verborgen wurde“, oder, wenn man dîg als „Kessel“ nimmt, „hart (ist) welcher Kessel verborgen ist“, oder wenn man es als „Vertheidigungswaffe“ nimmt, „hart (ist) welche Vertheidigungswaffe verborgen ist“. Man mag diese Worte übersetzen wie man will, man wird nie einen Sinn herausbekommen. Was ist nun die Grundlage dieser Paraphrase? Nichts als wieder eine lächerliche Etymologie. Das Wort *khraozhdistĕng* wurde in *khraozh, dis,* und *teng* aufgelöst; im erstern erkannte man richtig das Wort *khraozhda* hart, stark, im zweiten sah man *dîg*, im dritten *niguptan* (nihuftan), verbergen, letzteres weil *tĕng* drei Laute davon enthält!

In Yasna 29, 7 finden wir die Worte *ĕeâvâ* (eine eigenthümliche Aussprache für *yavâ* dauernd, für immer) folgendermassen paraphrasirt: mûn pavan zaki kena 2 apistak zand pumaman yehabunêt d. i. „wer den Mund diesen beiden, nämlich dem Avesta und Zend, geben sollte (sie zu lernen im Sinne hat)“. Diese abenteuerliche Erklärung brachten die Desturs auf folgende Weise zu Stande: der erste Buchstabe ĕ wurde als Relativ $=$ *ya*, und *e* als Demonstrativ $=$ *îm, imad* u. s. w. gefasst; *â* hielten sie für eine Abkürzung von *âonha* Mund, und dem *vâ* geben sie die Bedeutung „beide“, welche *va* in der spätern Sprache zuweilen hat (es ist dann eine Verkürzung von *dva*), aber n i e in dem Gâthadialect, wo entweder *ubê* oder *dûm* für den Sinn „beide“ gebraucht werden; in den Gâthas heisst *vâ* immer „entweder“, „oder“, wie auch in der spätern Sprache, wenn es mit langem *â* geschrieben wird. Nachdem die Desturs den Missgriff gemacht hatten, das zweisylbige (oder höchstens dreisylbige) Wort *ĕeâvâ* in vier verschiedene Worte abzutheilen, und das *vâ* als „beide“ gefasst hatten, war es nach ihrer Theorie von selbst verständlich, diese „beiden“ nur auf das Avesta und Zend zu deuten, als die ihnen geläufigste Zweiheit, da sie sie zu lernen hatten.

Das Wort *das'emĕ* „der zehnte“ in Yasna 28, 10 wird durch *yehabunêt* „er wird geben, machen“ erklärt, und also von der Wurzel *dâ* abgeleitet, mit der es gar nichts zu thun hat.

Eine der Hauptstellen für die Herstellung der richtigen Bedeutung der drei Worte: *qaêtus, airyaman* und *verezĕna* (Yasna

32, 1) wird folgendermassen verdolmetscht: **zak yân i varman**[1]) **pavan qahê baviaûnast; zaki varman vârûnê rutman airmânê; zak i mazd i Anhuma napshman shêdân pavan danman, âigh vârûn u airmân í rak i humanîm, azashân ghan baviânast** d. h. „Diese seine Glücksgabe wird als eigen gewünscht, die, welche der Unglücksgenossenschaft sammt der Bittgenossenschaft gehört. Die Gabe des Ormuzd wird von den Devas als eigen gewünscht (anzueignen gewünscht), aus dem Grunde, weil wir unglücklich, und dich (um Hilfe) bittend sind (d. h. die Devas wollen uns d i e Gabe entreissen, die w i r zu haben wünschen)" [2]). Zum bessern Verständniss setze ich noch den folgenden Paragraphen her, den Spiegel (Neriosengh S. 140) nicht verstehen konnte: **zak i varman shêdân pavan re mîneshnê; âighmân mîneshn aitûn prârûno gasûn Zartoshto; zaki Anhuma hurvâsmanê, azshân ghan baviaûnast** d. i. „das Seinige in meinem Denken (ist von) den Devas (gewünscht), d. i. dass wir gerade so Gutes denken sollen wie Zertoscht, was Ormuzd wohlgefällt, auch diess ist von ihnen (den Devas) gewünscht" (d. i. die Devas wünschen uns unsere guten auf das Wahre gerichteten Gedanken, die als ein Eigenthum des Zoroaster und aller mit ihm geistig Verbundenen angesehen werden, und die Gott wohlgefällig sind, zu berauben, und uns schlechte dafür einzugeben).

Lassen Sie uns nun zur Kritik dieser Dolmetschungen schreiten. Die Uebersetzer bringen gleich in den Anfang das Wort *yân*, das man gewöhnlich als „Gutes" oder „Glück" deutet, hinein, obschon es im Texte nicht steht. Sie haben es, ganz ihren kindischen etymologischen Begriffen gemäss, aus *aqyâ* herausbekommen, indem sie *aq* für das Demonstrativpronomen, und *yâ* für eine Abkürzung von *yâna* ansahen! *verezēnem* übersetzen sie hier, wie an fast allen andern Stellen, mit *vârûn* oder seinem Abstract *vârûnê*. Warum? weil beide Worte zufällig mit denselben Lauten beginnen. Was heisst denn *vârûn?* Gewiss nicht „gläubig", oder „Glauben", wie Spiegel annimmt, sondern „verkehrt, umgekehrt, unglücklich"; es ist ganz das neupersische *vârûn*, in Lauten wie Bedeutung. Dass diess die einzige richtige Erklärung des Wortes ist, wird die Vergleichung der stammverwandten Worte, *frârûn*, und *apârûn*, die so ungemein häufig vorkommen, ausser Zweifel setzen; *frârûn* heisst „fortgehend, gedeihend, gut", *apârûn* das Gegentheil, weggehend, verderbend, schlecht"; *vârûn* steht für *avârûn* (ava hinab und arûn

1) Spiegel hat irrthümlich avan.

2) Spiegel hat diese Stelle in der Note zu seiner Ausgabe des Neriosengh Seite 139 missverstanden. Er hat die Construction verfehlt, welche hier die passive ist. Das Subject wird in solchen Fällen häufig doppelt ausgedrückt (ganz analog dem Geist der semitischen Sprachen); zuerst wird es absolut im Nominativ vorangestellt (shêdân) und dann gegen das Ende des Satzes durch das an die Partikel *az* gefügte enclitische Pronomen (in unserer Stelle: azashân) wieder aufgenommen.

gehend) und heisst „hinabgehend, abseits, verkehrt". Die Desturs nehmen das Wort oft in der Bedeutung „verkehrt, zweifelhaft", aber nie in der von Spiegel angegebenen „Glaube". Die Bedeutung „Glaube" giebt Spiegel, so viel ich weiss, nur dem *vârûnê*, aber nicht dem Zendworte *verezēnem*, dessen beständige Uebersetzung jenes ist. In der Bestimmung der Bedeutung dieses Worts folgt er Neriosengh, der dem Worte den Sinn *svapanktitâ* „die eigene Genossenschaft", aus Missverständniss giebt, da sie weder durch Etymologie noch durch die Pehlewiübersetzung im Geringsten begründet werden kann. Fragen wir, wie Neriosengh auf diese Bedeutung kam, so lässt sich auch diess bei näherer Untersuchung der verschiedenen Stellen, in welchen das Wort sich findet, leicht herausfinden. In Yasna 33, 4 sind die Worte: „verezēnahyâchâ nazdistãm drujem" in der folgenden Weise von der Pehlewiübersetzung wiedergegeben: mûnach vârûnân man nazdik drujashn hamsâyakân „und von welchen die Unglücklichen (Abgekehrten) aus der Nähe zu betrügen sind (aus der Nähe d. h.) Nachbarn". Neriosengh hat in seiner Uebersetzung für die zwei Worte *vârûnân* und *hamsâyakân* nur eines, nämlich *svapanktîyeshu*, „von der eigenen Gesellschaft", die offenbar das *hamsâyakân* „vom gleichen Schatten, d. i. Nachbar", übersetzen sollen. Dieses Wort erklärt aber nicht *vârûn*, sondern *man nazdîk* „von der Nähe". Wer sind die Leute „von der Nähe"? Die Nachbarn. — Dieselbe Verwechslung oder Identifizirung des Wortes *vârûn* mit *hamsâyakân* von Neriosengh finden wir noch an einer andern Stelle Yasna 46, 1. Hier werden die Worte *verezēna hêcha* von der Pehlewiübersetzung durch: „mûn vârûn cha hamsâyak cha" wiedergegeben; *vârûn* ist die Uebersetzung von *verezēna*, und *hamsâyak* die von *hēcha* (die Anfangslaute *hē* wurden *hama, hâma*, „dasselbe, gleich" identifizirt, der Rest wurde dann hinzu gedichtet); beide Begriffe wurden indess durch zwei *cha* „sowohl", „als auch", auseinander gehalten. Nerios. hat für beide Worte wieder nur eins: *svaśrṇeayah* „von derselben Innung, Gilde". Durch das ganz zufällige Vorkommen des Worts *hamsâyak* in demselben Satze mit *vârûn* wurde Nerios. zu der Ansicht verleitet, beide für identisch, und das eine als Erklärung des andern anzusehen. So machte er sich für das Wort die Bedeutung „von der eigenen Innung" zurecht, und Spiegel, dadurch verleitet, giebt dem Worte die Bedeutung „Schutzverwandtschaft, Nachbarschaft". Herr Justi hat ebenfalls in dem Artikel verezēna [1]) diese falsche Deutung aufgenommen. Die einzig haltbare Bedeutung dieses Wortes ist die von mir gegebene „Arbeiten, Dienen, Diener", die Justi hätte wenigstens erwähnen sollen.

1) Dr. Justi will dort aus gēus azyâo die „ziehende Kuh" machen. as = aj heisst nie „ziehen", wohl aber „treiben", und die weibliche Endung *i*, die wir in *azi* annehmen müssen, kann nie die Bedeutung eines Participiums, oder des Suffixes *in* haben.

Diese Beispiele, die, wie schon gesagt, mit der grössten Leichtigkeit in die Hunderte vermehrt werden können, mögen genügen, die grosse Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung jedem Unbefangenen klar zu machen. Sogar die Desturs, deren ganzes theologisches Wissen darauf beruht, sehen sie ein, wenn ich ihnen diese lächerlichen Erklärungen aufdecke. Die Frage, woher die Pehlewiübersetzer die Bedeutungen der Worte lernten, lässt sich nach dem vorhergehenden einfach dahin beantworten, dass sie viele aus eigenstem Kopfe einfach vermittelst der albernsten Etymologien fabrizirten. Diess ist der Fall mit allen etwas seltenern und schwierigern Wörtern und Sätzen, von welchen der Zendawesta wimmelt. Die Freunde und Vertheidiger der Pehlewiübersetzung werden natürlich vorbringen, dass viele Wortbedeutungen richtig angegeben sind. Diess will ich auch gern zugestehen, aber muss dieses Zugeständniss sofort auf die allergeläufigsten Wörter beschränken, deren Bedeutung auch ohne Pehlewi aus dem Wedischen Sanskrit klar genug ist.

Hier drängt sich ganz natürlich die Frage auf, welcher Art war die philologische Bildung der Priester, denen wir die Pehlewiübersetzungen der Hauptschriften des Zendawesta verdanken? Wussten sie etwas vom Zend, seiner Grammatik und seinen Wortbedeutungen? Oder kannten sie die Sprache so gut wie die gelehrtesten Pandits, ein Sayana acharya zum Beispiel, Sanskrit? Oder wussten sie gar nichts? Einige grammatische Kenntnisse lassen sich ihnen nicht absprechen; sie beschränken sich aber, wie eine genauere Beobachtung lehrt, nur auf das Nothdürftigste, eine oberflächliche Kenntniss der Casus, der Numeri, der Geschlechter (sie kannten nur zwei, das männliche und weibliche, nicht drei), der Personalendungen des Verbums, und einiger Modi (wie des Conjunctiv und Imperativ); über die Tempora hatten sie bereits keine recht klaren Begriffe mehr. Auch waren ihnen alle seltenern und ungewöhnlichern Formen, wie *mainivão* (gen. dual von mainyu) ebenso unbegreiflich wie ihrem ihnen nachdichtenden und sie manchmal umbildenden oder auch verbildenden Nachfolger Neriosengh. Zum Glück hat sich so ziemlich die ganze Summe des philologischen Wissens dieser alten Priester, die meines Erachtens lange vor der Sassânischen Zeit, ungefähr 200—300 vor Chr. gelebt haben müssen (die Beweise gebe ich in meinem grössern Werke „The religion of the Zoroastrians") in einem kleinen Pehlewibuche erhalten. Diess ist der älteste sogenannte *Zend-Pehlewi Farhang*, der mit den Worten: „ôîm, aêvak; paoirîm, avvala" anfängt, und der Hauptsache nach, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Form, aus vorchristlicher Zeit stammt. Obschon das Büchlein von Anquetil in der Form eines Zendglossars gedruckt worden ist, so kann man sich von dem Werkchen doch durchaus keine rechte Vorstellung machen, wenn man es selbst nicht genauer eingesehen, da Anquetil die Anordnung nicht nur ganz verändert, sondern auch gerade die interes-

santesten Punkte darin entweder, in seiner gewöhnlichen Weise, missverstanden, oder zum Theil ganz ausgelassen hat.

Dieser Farhang [1]), der die wirklichen Bedeutungen der freilich verhältnissmässig geringen Anzahl von Zendworten, die er enthält, giebt, scheint nur ein Fragment eines grössern Lexikons und einer Grammatik zu sein, die, wenn vollständig erhalten, für uns denselben Werth hätte, wie sie das Nirukta, der Amara Kośa und Pânini für das Sanskrit haben. Einige Artikel sind sehr gedehnt und ausführlich, andere (und die meisten) enthalten nur dürftig die nächstliegende Wortbedeutung. Auch ist die Anordnung des Ganzen nicht dieselbe. Wir haben das Princip der sachlichen sowohl als der alphabetischen Anordnung; ausserdem finden sich noch einz lne grammatische Bemerkungen eingestreut, die mit dem Lexikon selbst nichts zu thun haben, und am besten ihren Platz in einer Einleitung finden möchten. Gelegentlich enthält das Büchlein sogar Citate aus Zendschriften, die nicht mehr existiren, und mehrere echte Zendworte, die in den uns erhaltenen Texten nicht vorkommen, wie z. B. das Wort *aostra,* lăb d. i. Lippe (vgl. Sanskrit oshṭha Lippe). Ich halte es nicht für überflüssig, im Nachfolgenden hier eine kurze Beschreibung desselben zu geben.

Zuerst werden die Zahlwörter von „eins bis zehn" aufgezählt, die Cardinalzahlen sowohl als die Ordnungs- und Theilungszahlen, doch nicht immer vollständig; die Cardinalzahlen sind mehrmal ausgelassen. Nun folgt eine allgemeine Bemerkung über die Eigenschaften aller andern Wörter (ausser den Zahlwörtern), wenn sie als Duale gebraucht werden. Sie lautet folgendermassen: danman apânîk mârîkân man apistak zakarê u nakadê u tâkê u duitê shapîrê u sharîtarê u nîtumê u miyânkê u aghryê u apakê d. i. „die andern Wörter des Avesta sind männlichen und weiblichen Geschlechts, haben eine Einzahl, oder Zweizahl, beziehen sich auf gute oder schlechte Eigenschaften, auf das Unterste und die Mitte, den Anfang und das Ende". Weiter unten werden diese Bemerkungen dann näher erläutert. Es heisst: „wie viele Avestas (d. h. Worte der Zendsprache) im Dual (duitar) stehen, haben ein Zend (d. h. sie sind im nachfolgenden durch Pehlewi erklärt)". *va* ham kena 2 zakar; *vayê* i maam kena 2 nakad; *vaibya* kena 2 zakar u nakad, maam kena 2 qoreshn u vastarg, maam kena 2 setâ u mînûi u. s. w., d. h. „*va* bezeichnet zwei Dinge männlichen Ge-

1) Destur Hoschengdschi, der gelehrteste Parsenpriester in Indien, wird das Buch durch meine Beihilfe in einer für europäische Gelehrte geniessbaren Form im nächsten Jahre herausgeben. Der Pehlewitext wird sowohl im Original, als in lateinischer Umschrift, mit einer vollständigen Uebersetzung, und einem alphabetischen Index erscheinen. In derselben Weise wird das beste Pehlewi-Pâzend Glossar (der sogenannte Sassanische Farhang) bearbeitet werden. Diese Bücher müssen die Grundlage der Zend- und Pehlewilexikographie ebenso gut bilden, als das Nirukta und Amara Kośa die des Sanskrit. Solche Werke können gut nur hier an Ort und Stelle gemacht werden.

schlechts, *vayê* ist gebraucht von zwei Dingen weiblichen Geschlechts, *vaibya* sowohl von zwei männlichen als zwei weiblichen Dingen, von der Zweiheit von Speisen und Kleidung, der Zweiheit von Irdischem und Geistigem".

Nun folgt eine Bemerkung mit Beispiel über die drei Zahlen des Verbum, die ich hersetze: vanas toǵashnîk amat maam aêvak yemananûnêt *chikayad baodho-varestahê* toǵêt pavan baodhovarest toǵashn. Amat 2 râi yemananûnêt *chikayatô* toǵênd. Amat 3 râi yemananûnêt *chikayen*. Zand hamgûnak toǵand jasûn zaki 3 râi; banaê apistak ǵavitar meman maam 2 *chikayatô*, u maam 3 *chikayen*; amat apêr kobod ham *chikayen* yehavvunêt ham ǵasûn zak i 3. d. i. „wenn der Ausdruck 'eine Sünde büssen' von einem Individuum gebraucht wird, so muss man *chikayad baodho-varestahê*, „er soll büssen d. i. er soll die Todesstrafe erleiden", sagen; wenn es für zwei ist (d. h. wenn man zweien das Todesurtheil spricht), so ist *chikayatô*, „sie sollen büssen" zu sagen; wenn es für drei ist, so ist *chikayen* zu sagen. Das Zend (Pehlewi) ist (im letztern Falle) ebenfalls *toǵênd* „sie sollen büssen" wie wenn es für zwei ist; aber das Avesta ist verschieden; denn wenn von zweien die Rede ist, ist *chikayatô*, und wenn von dreien die Rede ist *chikayen*, und wenn viele gemeint sind, ebenfalls *chikayen* gebraucht, gerade wie für drei."

Nun folgt einiges über die Fürwörter der ersten und zweiten Person; nur der Singular und Plural ist erwähnt, nicht aber der Dual, da die Dualformen der persönlichen Fürwörter wie *nâo*, *vâo* diesen alten Zendphilologen nicht mehr ganz klar waren. Sie kennen aber recht gut den Unterschied der Gâthaformen von dem gewöhnlichen Zend, wie aus den folgenden Bemerkungen erhellt: *vô* rakûm vê rakûm i gâsânîk; *no* roman nê roman i gâsânîk d. h. *vô* heisst „ihr"; in der Gâthasprache lautet es aber *vê*; *nô* heisst „wir", in der Gâthasprache ist es *nê* (was wirklich der Fall ist).

Nach einigen Bemerkungen über die verschiedenen Bedeutungen der Worte *nd*, *apa*, *vî* folgen Beispiele zur Erörterung der Numeri (Einzahl, Zweizahl und Mehrzahl) im Substantiv. Als Pluralendung wird gewöhnlich *anãm* angeführt, woraus man sieht, dass die Casus des Plural diesen Philologen nicht mehr ganz klar waren (aperenâyukô, aperenâyuka, aperenâyukanãm). Gelegentlich der Bildung der Numeri von *nâirika*, Weib, werden die verschiedenen Bezeichnungen für Frau erwähnt, wann sie nmânopathni, demânô-pathni, barethri u. s. w. heisse; *vanta* heisst die schöne, *ǵê*, *ǵahê* die schlechte Frau; *hapśnê-apnô-khavô* ist ein Ehemann mit zwei Weibern. Nun folgen Wörter für Theile des Körpers und deren Eigenschaften. Hier hebe ich die Erklärung des Ausdruckes *gaêsa vohugaonem* durch „siyâh mûi, schwarzhaarig", hervor, da sie eine Deutung von Spiegel und Justi authentisch widerlegt. Gelegentlich des Wortes

vâkhs, Stimme [1]), werden die verschiedenen aufs Sprechen bezüglichen Wörter erwähnt. Hier finden wir unter andern die drei Formen *mraoḍ*, *mravaḍ* und *mru*, als Imperfect, Subjunctiv (oder Futurum) und Imperativ ganz richtig unterschieden, wie aus der beistehenden Erklärung deutlich hervorgeht.

Nun folgen eine Reihe Wörter, in einer Art alphabetischer Ordnung, die ich diessmal übergehe. Das Ganze schliesst mit der eingehenden Erklärung von einigen Gesetzesausdrücken, wie *Peshotanus*, der Ausdrücke, die sich auf die Zeiteintheilung beziehen, und der Maasse.

Ich will nur noch den Artikel *khshapa*, Nacht, hervorheben, da er die Bedeutung des *Hû-frâshmôdâitîm*, das Spiegel missverstanden hat, für immer ausser Zweifel setzt. *khshapa*, laila; man laila châr bahar; bahar i partum: hû-frâshmô-dâitîm hû-frâshmô-dât kanitûnad; bahar i datîger, *erezaurvaêśâḍ* apîzakân varteshnê kanitûnad danman 2 bahar; *aiwiśruthrem*, bahar setîgar; *usãm śûrãm* hosh apzâr kamtûnad mûn hoshahin patas andar ĝâtûnêt, bahar i chaharum. d. h. *khshapa*, Nacht; die Nacht hat vier Theile; der erste Theil ist *hû-frâshmô-dâitîm*, man nennt ihn (in Pehlewi) hû-frâshmô-dât; der zweite Theil ist *erezaurvaêśâḍ*; man nennt diesen zweiten Theil (in Pehlewi) „den Kreislauf der Reinen“ [2]); *aiwiśruthrem* ist der dritte Theil; *usãm śûrãm* was die „siegreiche Morgenröthe“ heisst, in der der Ushahin Gah (als Engel gedacht) zum Vorschein kommt, ist der vierte Theil.

Aus dieser gewiss sehr alten Notiz geht mit Sicherheit hervor, dass das Wort, wie ich es früher schon bestimmte, ohne sie zu kennen, nur den „Anfang der Nacht“, den Sonnenuntergang und die unmittelbar darauf folgende Zeit der Abenddämmerung, bedeutet. Diess ist auch die einstimmige Ansicht der gegenwärtigen Desturs. Spiegel's Uebersetzung mit „Sonnenaufgang“ stützt sich nur auf Anquetil, der es durch „commencement du jour“ wiedergiebt.

Ein Buch oder Büchelchen dieser Art muss vorhanden gewesen sein, ehe die Pehlewiübersetzungen gemacht wurden, gerade wie das Nirukta älter als alle ausgeführten und grössern Wedencommentare ist. Solche Hilfsmittel waren zum Studium ganz unentbehrlich; vollständige Uebersetzungen entstanden erst später. Auch jetzt noch müssen die jungen Desturs zuerst die Glossare auswendig lernen, ehe die Texte erklärt werden, gerade wie es die Brahmanen mit dem Amara kośa machen. Da das ganze philologische Wissen der Desturs, denen wir die Uebersetzungen verdanken, nur auf

---

1) Diess ist seine wirkliche Bedeutung, und nicht die von „Rede“, die dem abgeleiteten vachaṇh zukommt. Justi hat die Casus beider verwirrt. Das alte Wörterbuch erklärt vâkhs ganz richtig durch vâng Stimme; für „Reden“ wird vacha (unregelmässiger plur. von vachaṇh) gegeben. Dieselbe Bedeutung „Stimme“ hat das lateinische vox, und das Sanskrit vâch.

2) Diess ist nur eine wörtliche Uebersetzung des Wortes erezaurvaêśâḍ.

einem solchen dürftigen alten Glossare beruhte, so hatte ihre Einbildungskraft oder Scharfsinn den nicht unbedeutenden Rest zu ergänzen. Da sie keine philologische Bildung hatten (Philologie im strengern Sinne scheint nie in Iran studirt worden zu sein, wie es in Griechenland und Indien der Fall war), so behalfen sie sich mit den lächerlichsten und tollsten Etymologien, gerade wie die Verfasser der Brâhmanas die Mantras zu erklären suchten. In allem dem ist nichts auffallendes: wohl aber erregt es mit Recht Staunen im neunzehnten Jahrhundert, in dem schon grosse Dinge gerade in der Philologie und Sprachwissenschaft geleistet worden sind, Gelehrte anzutreffen, die allen Ernstes die albernsten Erklärungen alter Desturs nicht nur auf Treu und Glauben annehmen, sondern noch den Muth haben, solche widersinnige Deutungen zu vertheidigen. Ich traute meinen Augen kaum, so eben zufällig in Justi's Buche einen längern Artikel ē [1]) zu finden, indem diesem Laute, unter der Zustimmung und Billigung Spiegel's, nach vorgeblichem Vorgang der Pehlewiübersetzer, die Bedeutung „Mund" gegeben wird! Worauf diese beruht, habe ich oben gezeigt. Die Uebersetzer geben indess nicht dem ē die Bedeutung „Mund", sondern dem *â*. Warum geben die Uebersetzer dem *â* diese Bedeutung? Einfach weil in Yasna 28, 12, der ersten Stelle, in welcher die Lautverbindung *ēe* am Anfang eines Worts vorkommt, derselben zufällig *âoṇha* „Mund" folgt. An allen andern Stellen, wo dann *â* folgte, nahm man dieses ohne weiteres als Abkürzung von âoṇha. Letzteres allein heisst „Mund" und wird auch mit der Bedeutung *pumeman* „Mund" in dem eben beschriebenen Wörterbuche aufgeführt. So etwas ist in allen arischen Sprachen unerhört, und könnte nur dann einen Sinn haben, wenn man dem *â* oder *ē* eine rein symbolische Bedeutung beilegen könnte. Aber von solchen symbolischen Bedeutungen der Laute lässt sich im Zendawesta nirgends eine Spur finden.

Während Spiegel und Justi den Pehlewiübersetzern oft in solchen falschen Erklärungen ohne Weiteres folgten, haben sie dieselben gerade da, wo sie wirklich brauchbar sind, öfters missverstanden. Schlagen wir in dem Justi'schen Wörterbuche z. B. gaêśu auf. Es heisst hier, dass das Wort „Lanzenträger" bedeute und Justi scheint einen nicht-iranischen Ursprung des Wortes anzunehmen. Das Wort ist aber ächt iranisch dem Sinn wie der Bedeutung nach, und in dem neupersischen *gîsû* „eine Haarlocke", vollständig erhalten. Die Pehlewiübersetzung hat ganz richtig *gêsvar* „eine Haarflechte tragend", als ein charakteristisches Merkmal des Helden Keresâspa. Die Haartracht bildete in alten Zeiten ein unterscheidendes Merkmal gewisser Familien und Kasten. Vergleiche das

---

1) Herr Justi fügt seinem Wörterbuche noch einen neuen Artikel hinzu ēeâoṇha „Mund". Das Wort und die Bedeutung wäre richtig, wenn er ēe weggelassen hätte.

Beiwort der Wasischtiden kapardinaḥ (Rigv. 7, 83, 8.) „gelockten Haares". Dass *gaêsa* ein Zendwort in der Bedeutung „Haar" ist, haben wir oben gesehen. Die von Justi versuchte Uebersetzung der Pehlewiglosse ist vielfach verfehlt.

Das so ungemein häufige Wort *śpeñtô*, das die Pehlewiübersetzung stets durch *afzûnîk* „vermehrend, Wachsthum befördernd" wiedergiebt, wird von Burnouf, Spiegel u. A. mit „heilig" wiedergegeben. Die Erklärung der Pehlewiübersetzer ist aber in diesem Falle viel besser und richtiger, als die Burnouf's, und wird durch die Etymologie (von śvi „wachsen") vollkommen bestätigt. Justi versucht beide Bedeutungen durch die Bemerkung zu vereinigen, dass beide Begriffe, die des „Heiligen", und die des „Wachsens", im Zend identisch seien. Beide Begriffe sind aber im Zend ebenso streng geschieden als im Deutschen. Die des „Heiligen" und „Reinen" sind identisch; beide werden durch *ashava* ausgedrückt. —

Ich hebe noch eine Stelle hervor. Das Wort *zara* (Yasna 44, 17) erklärt Justi als „Bund", bemerkend, dass die Pehlewiübersetzung es durch *demân* wiedergebe, dass, nach Spiegel, ausser der gewöhnlichen von „Zeit", auch die von „Bund" haben soll, die es aber nie hat. Die Pehlewiübersetzung, sowie Neriosengh, sind in dieser Stelle ganz klar; das *demân* wird weiter bezeichnet als das „demân i tanu pasîn", das doch nur „die Zeit des künftigen Körpers", die „Auferstehung", heissen kann. Spiegel sucht die Bedeutung des *demân* als „Bund" zu begründen durch Vergleichung mit dem Skr. *samaya*, das wirklich beide Bedeutungen (aber nur vermöge seiner Etymologie sam + aya, wörtl. Zusammengang) hat. Wie kann aber ein Wort wie demân (Zend zarvan), das nur auf eine Wurzel, die „vergehen", „altern" (ǵar) zurückgeführt werden kann, eine solche Bedeutung tragen?

Ehe ich schliesse muss ich noch ein paar Worte über die Opferausdrücke *gâus huddo*, und *gâus ǵîvya* bemerken. Wer nicht, wie ich, Opfer gesehen, und die Ceremonieen im Einzelnen studirt hat, kann diese Dinge natürlich nicht verstehen, doch sollte man erwarten, dass Gelehrte, welche nie Gelegenheit hatten, einer solchen Ceremonie beizuwohnen, nicht die von einem Augen- und Ohrenzeugen herrührende Erklärung dieser Ausdrücke bezweifeln, und bestreiten würden. Opferrituale ändern sich nicht so leicht, wenn sie einmal festgestellt sind. Die Brahmanen bringen zum Beispiel noch heutigen Tages die wedischen Opfer gerade so (mit gar keiner irgendwie wesentlichen Verschiedenheit) wie sie schon von den Verfassern der Brâhmanas vor 3000 Jahren als in Kraft stehend beschrieben werden. Die Parsen haben bis jetzt nicht minder zäh an ihren alten Gebräuchen und unverstandenen Opferformeln festgehalten, als die Brahmanen, so dass an eine Aenderung des Rituals, nachdem es einmal, wahrscheinlich auch vor 3000 Jahren, festgestellt war, nicht im entferntesten zu denken ist. Das Parsische Homaritual stimmt in allen Hauptpunkten (wie ich das weiter

in meinem neuen Werke darlege) so genau zum Brahmanischen Somaopfer [1]), dass wir beide auf eine gemeinsame Quelle zurückführen müssen. Die gegenwärtige Form scheint das Parsenritual entweder während, oder doch nur kurz nach der Trennung der Iranier von den brahmanischen Indern erhalten zu haben. Einer der obersten Grundsätze beim parsischen wie brahmanischen Opfer nun ist, dass die Opferhandlung, die man vollzieht, im genauesten Einklang mit den heiligen Worten (Mantras), die gesprochen werden, stehen muss. Man darf keinen Gegenstand mit Namen nennen, noch viel weniger anrufen, wenn er nicht wirklich gegenwärtig ist. So muss z. B. in der dem eigentlichen Izeshne vorangehenden Handlung aus allen Gebeten der Ausdruck *gâus ǵivya* (wie Yas. 24, 1. 25, 1.) weggelassen werden, da die damit bezeichnete „frische Milch" noch nicht auf dem Opfertische steht. Ja sogar die zufällige Einheit oder Zweiheit, oder Mehrheit gewisser beim Opfer vorhandener Gegenstände muss berücksichtigt werden. Man darf nichts nennen, ehe man es wirklich braucht. Wenn durch unabwendbare Umstände ein im Ritual vorgesehener Gegenstand nicht herzuschaffen ist, und durch einen andern ersetzt werden muss, so muss das dazugehörige Mantra entweder weggelassen oder umgeändert werden. Ein Beispiel wird diess klar machen.

Statt Baumzweigen, wie es früher der Fall war, und den Priestern noch recht wohl bekannt ist, nimmt man jetzt Drähte für den sogenannten Barsom, da die besondere Art von Zweigen, die frisch sein mussten, in Indien nicht leicht zu haben ist. Das ursprüngliche Mantra, das für seine Weihung gebraucht wurde, war: nemô urvairê vaṇuhi mazdadhâtê ashaonê (Vend. 19, 18) [2]). Da aber

---

1) Mehrere Bemerkungen darüber finden sich bereits in der Einleitung zu meiner Ausgabe und Uebersetzung des Aitareya Brahmanam. Ich habe aber indessen noch weitere schlagende Berührungspunkte aufgefunden.

2) In dieser Stelle ist zugleich die Art und Weise, wie die zum Barsom bestimmten Zweige vom Baume abzulösen sind, beschrieben. Diese letztere Beschreibung hat Spiegel missverstanden. In der kürzlich auf Veranlassung eines Parsen in England publizirten englischen Uebersetzung des Spiegel'schen Avesta, die vom Verfasser gut geheissen wurde, heisst es (19, 63. 64 nach Sp.): it will bring him the Bereçma of the same length and breadth, thou shalt not cut round the Bereçma (i. e. throw it away); the holy men shall hold it in the left hand. Diese Uebersetzung ist durchaus verfehlt. Wir wollen sie kurz beleuchten. Zuerst ist das Subject von *uzbârayaḍ* falsch gefasst. Sp. macht das Wort urvara „Baum" in dem unmittelbar vorhergehenden Mantra zum Subject. Aber beide Sätze sind streng auseinander zu halten; das Mantra ist wohl von der Beschreibung seines Gebrauchs zu unterscheiden. Wäre in diesem Falle urvara das Subject, so müsste das Wort in der Beschreibung geradezu wiederholt werden. Ausserdem kann der Begriff des uzbârayaḍ (er soll wegnehmen, die Wurzel ist bare = Skr. hṛi, dessen ältere Form bhṛi ist, und im Zend sehr häufig vorkommt) nur auf eine Person, aber nicht auf den Baum bezogen werden. Das hê ist nach Sp.'s Uebersetzung überflüssig, was aber nicht der Fall ist. Dieser enklitische pronominale Genitiv bezieht sich gerade auf den urvara, von dem der Barsom genommen werden muss, und kann gebraucht werden, auch wenn im Vorher-

das Wort *urvairê*, Baum, nicht auf metallene Dinge anwendbar ist, so wurde die Formel dem neuen Gebrauch gemäss geändert; statt urvairê müssen die Worte: *khshathrahê vairyêhê*, die den über die Metalle gesetzten Engel bezeichnen, gebraucht werden, damit der beim Opfer gebrauchte Gegenstand in die so nothwendige direkte Beziehung zu dem darüber zu sprechenden Mantra komme.

Unter den Opfergegenständen nun werden im Yasna und Vispered, zugleich mit dem Homa, Baresma, Zaothra, sehr häufig die *gâus hudhâo*, und die *gâus ǵîvya* erwähnt. Nach den Opferregeln

---

gehenden das Subject nicht genannt sein sollte, sondern ergänzt werden muss. Das wahre Subject ist unpersönlich „man", oder was in solchen liturgischen Erörterungen stets zu ergänzen ist „der Priester". Nun zu den folgenden Worten: aêshô-drâǵô yavô-frathô, Sp. „von derselben Länge und Breite". Diess ist falsch. Die Länge und Breite des Barsom sind ganz verschieden. Wäre die Spiegel'sche Version richtig, so müsste das Barsom aus einem oder mehreren sehr dicken Stämmen bestehen, während es nur aus einer Anzahl etwa einen halben Schuh langer, dünner Steckelchen besteht. aêshô kann überdiess gar nicht „dieselbe" heissen, in einem solchen Falle muss ham oder hama gewählt werden. Hier bezeichnet es offenbar ein Maass. Die Breite ist bezeichnet durch yavô-frathô „von der Breite oder Dicke eines Gerstenkorns", was wirklich der Fall ist. Spiegel hat das yavô gar nicht übersetzt. Er scheint das aêshô im Sinne von „so lange", und yavô in dem von „wie lange" genommen zu haben, welche Bedeutungen beide Worte gar nicht haben können; in solchen Fällen müssen yâvaḍ, tâvaḍ u. s. w. gebraucht werden. Die Worte mâ opairi-keretem pairikereñtis sind folgendermassen übersetzt: „nicht sollst du das Barsom rings umschneiden (d. h. hinwerfen)". Diess ist ebenfalls unvollständig und unrichtig; pairi-keretem ist kaum übersetzt, da „rings" es nicht vollständig wiedergiebt; es muss entweder „weggemacht" (von pairi + kereta, pairi hat oft im Zend die Bedeutung weg, gegen, ohne) oder „weggeschnitten" (von pairi + kerent) heissen; mâ pairi-kereñtis ist: „du sollst nicht beschneiden". Das Ganze heisst: „Man soll davon den Barsom nehmen, von der Länge eines Aêsha, und der Breite eines Gerstenkorns. Du sollst den abgeschnittenen (Barsom) nicht beschneiden". Das letztere versteht man nur, wenn man die Bereitung des Barsom kennt. Die Zweige dürfen, wenn sie abgenommen werden, nicht an den Enden beschnitten werden. Diess geschieht dann, wenn sie beim Opfer gebraucht werden. Die Pehlewiübersetzung, die in diesem Falle fast ganz richtig ist, hätte Spiegeln den richtigen Sinn der Stelle zeigen können. Sie lautet: barsom varman Izeshne râi lâlâ dadarûnês aês-dargana ǵavak-pahana; al zak barsom pavan aparô-kerdeshnê maam kerdenai âigh bena shâkûnai d. h. „du sollst sein (des Baumes) Barsom für das Izeshne wegnehmen, von der Länge einer Spanne, der Breite eines Gerstenkorns. Du sollst diesen Barsom nicht oben beschneiden wegen des (bereits gemachten) obern Schnittes d. i. du sollst es lassen (wie es ist)." dadarûnatan ist stets die Uebersetzung des bare; die Desturs lesen stets dafür burdan; dieses hat dem oben angegebenen doppelten Ursprung gemäss, neben der Bedeutung von „bringen", die von „wegnehmen" (bhṛi = hṛi). *aês* erklären die Desturs als ein Längenmass, das so viel beträgt, als die Länge zwischen dem ausgespannten Daumen und Zeigefinger, welches Maass die Brahmanen prâdeśa nennen. *ǵavak* ist ein Gerstenkorn. Ehe man den zum Barsom bestimmten Zweig abschneidet, muss man ein kleines Stück „von der Grösse eines Gerstenkorns" wie der Nerîngistan (ein altes Werk über die Parsischen Ceremonien, von dem ich eine schöne Copie besitze) lehrt, abschneiden und wegwerfen. Diess ist durch *pairi-keretem* ausgedrückt, das die Pehlewiübersetzung durch pavân aparô-kerdeshnê „wegen des obern Schnittes" (des o b e n weggeschnittenen Stückes) wiedergiebt.

müssen diese Dinge beim Opfer vorhanden sein, sonst dürfen sie gar nicht angerufen werden. Nun sind ausser dem Homa u. s. w. noch frische Milch und Butter auf dem kleinen Opfertische. Diese Dinge müssen einen Namen haben, und in den Formeln erwähnt werden, da sie sonst gar nicht gebraucht werden könnten. Alle Parsenpriester nun in ganz Indien sagen einstimmig, dass *gâus hudhâo* der Name dieser auf dem Opfertische stehenden Butter, und *gâus ǵîvya* der der frischen Milch sei, die man kurz vor dem Anfang der eigentlichen Izeschne-Ceremonie aus einer Kuh oder Ziege herausmelke. Wenn daher Spiegel sagt, *gâus hudhâo* bedeute „wohlgeschaffene Kuh", so müsste eine wirklich Kuh bei der Izeschne-Ceremonie gebraucht werden, von dem aber kein Priester etwas weiss. Auch kann es früher nie Statt gehabt haben, da sonst die Opferformel zu verändern gewesen wäre. *hudhâo* kann indess gar nicht durch „wohlgeschaffen" wiedergegeben werden; diess würde hudâta heissen, wie wir ahurô-dâta, mazda-dâta, von Ahura geschaffen u. s. w. haben. Es kann nur „gutes gebend, machend", oder schlechthin „gut" heissen. *gâus* selbst hat mehrere Bedeutungen: Kuh, und was von der Kuh kommt, d. i. Milch. Ob es „Fleisch" bedeutet ist zweifelhaft, doch möglich.

Um die Bedeutung „Milch" ganz klar zu machen, müssen wir das Mantra, das beim Melken gebraucht wird (die Brahmanen nennen solche Formeln dohana-mantras), näher betrachten. Diess ist das 6te von Westergaard's Fragmenten (pag. 333). Wir haben sie dreimal, das erstemal mit *tava* „dein", das zweitemal mit *yavâkem* „eurer beiden", das drittemal mit *yushmâkem* „eurer". Die erste wird gesprochen, wenn im Stall sich nur eine einzige Kuh oder Ziege findet, die zweite, wenn zwei, die dritte, wenn drei oder viele Kühe oder Ziegen an der Stelle sind, wo die Melkung vorgenommen wird [1]). Die Formel selbst besteht aus drei bestimmten Anrufungen a) gēus tashnê, b) gēus urunê, c) tava (oder yavâkem, oder yûshmâkem) gēus hudhâoṇhô urunê khshnaothra, d. i. „möge es (dieses Melken) dem Bildner der Kuh, der Seele der Kuh, der Seele deiner gutesgebenden (heilsamen) Milch oder eurer gutesgebenden Milch wohlgefällig sein! (d. h. erlaubet mir diese Milch zu nehmen)". Die Genitive tava u. s. w. gehören zu gēus hudhâoṇhô, das seinerseits von urunê abhängt. Wäre gēus hudhâoṇhô nur Apposition zu tava, yavâkem, yûshmâkem, „deiner, der gutesgebenden Kuh", wie es nach Sp.'s Auffassung sein müsste, so müsste bei yavâkem nothwendig der Genitiv Dualis „gavâo hudhâoṇhâo" und bei yûshmâkem „gavām hudhâoṇhām" stehen, da es völlig widersinnig wäre zu sagen: eurer beiden, der Gutes gebenden Kuh, Seele. Solche Verstösse sind beim Opfer nicht erlaubt, da es dadurch, nach Brahmanischer wie

1) Solche Aenderung der Formeln, die im Brahmanischen Ritual so wohl bekannt ist, heisst *ûha*. Siehe mein Aitareya Brahmanam II p. 86, und Sâyana's Commentar zur Rigveda Saṁhitâ pag. 10, 11.

Parsischer Ansicht, alle Wirkung verlieren würde. *gâus-hudhâo* ist hier ganz deutlich der Name der „Milch, die für den Opfergebrauch gemolken wird". Dass ihr eine Seele zugeschrieben wird, hat nichts auffallendes, da nach Parsischen Begriffen alle, auch leblose Dinge, eine Art Schutzengel oder Seele haben. Da beim Opfer beides, zerlassene aus Milch bereitete Butter, und ganz frische Milch gebraucht wird, so wurde dann in der technischen Opfersprache der erstern den Name *gâus hudhâo*, der letztern der von *gâus ǵîvya* (die lebendige Milch, weil sie ganz frisch ist) gegeben. In ein paar Stellen mag sich der Ausdruck auf die Kuh selbst beziehen, aber nicht in den eigentlichen Opferformeln. Diess ist nach der bisherigen Auseinandersetzung nicht möglich.

Diess mag für jetzt genügen. So wie ich Zeit finde, hoffe ich noch weitere Beiträge zur Kritik der gegenwärtig in Deutschland herrschenden Zendphilologie zu liefern.

Ich wünsche, dass dieser Brief unverändert wie er ist, abgedruckt werde, da ich für jeden darin gebrauchten Ausdruck gerne die Verantwortlichkeit übernehme.

Poona den 26. October 1864. M. Haug.

Ich füge diesem Aufsatze noch aus einem späteren Briefe des Hrn. Prof. Haug, d. d. 27. Januar 1865, die interessante Notiz hinzu, dass der oben (p. 585) genannte Destur Hoshengjî Jamâspjî, welchen Haug den besten jetzt in Indien lebenden Pehlewi-scholar nennt, und der das Pehlewi mit der grössten Fertigkeit und Sicherheit liest, — eine vollständige Ausgabe der sämmtlichen Pehlewi-Werke in lateinischer Schrift vorbereitet. Brs.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Vermischtes.

Von

Prof. Hermann Brockhaus.

1) Die sechszeiligen Strophen in Sanskrit-Gedichten.

Die neuere Kritik verwirft alle in den epischen Dichtungen der Indier vorkommenden sechszeiligen Strophen als unächt, und sucht durch Wegstreichen von zwei Verszeilen oder durch Ausmerzen einzelner Wörter dieselben auf das gewöhnliche Maass der vierzeiligen Strophe zurückzuführen. In vielen Fällen ist das Wegstreichen gewiss ganz gerechtfertigt, aber die consequente Durchführung eines solchen Princips, überall und in jedem Falle, scheint mir gefährlich und bedroht uns mit Textrecensionen, die nicht auf sorgsamer Berücksichtigung des überlieferten handschriftlichen Materials, sondern auf einseitig selbstgeschaffener Theorie beruhen. Es ist daher wohl der Mühe werth, den Gegenstand mit einigen Worten zu besprechen, um dadurch weitere Untersuchungen zu veranlassen. —

Die Verskunst der Indier, sowie die aller anderen Völker des Orients, der Chinesen, Araber, Perser u. s. w. beruht auf dem Strophenbau. Die Indier haben niemals die einzelne Verszeile als ein rhythmisch geschlossenes Ganzes ausgebildet, wie die Griechen ihren Hexameter, Jambus u. s. w., sondern sie haben stets mehrere Verszeilen von gleichem rhythmischen Werthe zu einer Strophe verbunden. Diese durchgängige Anwendung der Strophe hat, nach meiner Ansicht, sehr nachtheilig auf das Wesen der Indischen Poesie zurückgewirkt: sie hat in der epischen Poesie jene oft unerträgliche Wortfülle herbeigeführt, und die Entwicklung eines dramatischen Verses unmöglich gemacht.

Eine Strophe wird im Sanskrit mit verschiedenen Namen belegt; sie heisst padya (d. h. dasjenige was nach Verszeilen gemessen wird), besonders als Gegensatz zu gadya, d. i. das was gesprochen wird, Prosa; oder vṛitta (d. h. das Abgerundete, in sich Abgeschlossene), ein Ausdruck, der besonders bei den Strophen in künstlichen Versmaassen angewendet wird; gewöhnlich aber çloka. Dieser Kunstausdruck bezeichnet wohl vorzugsweise die Strophe in dem gewöhnlichen epischen Versmaasse, das von den Metrikern technisch vaktra genannt wird, dann aber auch im Allgemeinen eine Strophe. (Amara-Kosha III, 4, 1, 2: padye yaçasi ca çlokaḥ).

Die einzelnen Versglieder einer Strophe heissen pâda (Fuss), caraṇa u. s. w. Das was wir in unsrer Metrik mit dem Ausdruck Fuss bezeichnen,

heisst im Sanskrit gaṇa. Um jede Verwechslung der beiden Kunstausdrücke, die im Indischen und Deutschen Verschiedenartiges bedeuten, zu vermeiden, gebe ich das Wort pâda durch Verszeile wieder. Dass man in unsern Drucken die kürzeren Strophen in zwei Zeilen absetzt, statt in vier, hat nur im Streben nach Raumersparniss seinen Grund.

Dem inneren Wesen nach gilt bei der indischen Strophe das Gesetz, „dass der Sinn, und folglich auch die grammatische Construction innerhalb einer Strophe vollständig abgeschlossen sei."

Ausnahmen finden nur unbeanstandet statt in beschreibenden Stellen, wo viele Epitheta und dergleichen zur Schilderung eines Gegenstandes gehäuft werden, oder wo durch Correlativa wie yaḥ — saḥ, yatra — tatra u. s. w. die Beziehung der Sätze auf einander scharf und bestimmt angedeutet ist. In anderen Fällen, wo diese Bedingungen nicht vorhanden sind, geht die Construction selten von einer Strophe in die andre hinüber. Durch mehrere Strophen fortgesetztes Hinüberschleifen der Construction giebt der Rede etwas Beunruhigendes, man sehnt sich geradezu nach einem Ruhepunkte, gerade wie das Ohr die harmonische Auflösung einer Dissonanz verlangt.

Die Indier erkennen dies Gesetz auch ausdrücklich an, indem sie in sehr sorgfältig geschriebenen Manuscripten, wie z. B. in den Handschriften der Râjataraṅgiṇî, durch besondere Kunstausdrücke angeben, dass zwei oder mehrere Strophen durch éine Construction mit einander verbunden sind. Die gewöhnlichsten Kunstausdrücke sind yugalaka, wenn 2 Strophen so verbunden sind, kulaka hingegen, wenn 3 oder mehr Strophen durch éine Construction innig zusammenhängen.

Das Gesetz der Abschliessung der Strophe ist ein in dem inneren Wesen jeden Strophenbaues tief begründetes; erst die spätere raffinirtere Zeit liebt das, was die französischen Theoretiker „enjambement" nennen. Schlegel hat diesen Gegenstand in der Vorrede zum Râmâyaṇa (I. p. LIX ff.) mit seinem Gefühle auseinandergesetzt.

In Beziehung auf die Form der Strophe gilt im Sanskrit das Gesetz, „dass die Strophe aus der viermaligen Wiederholung desselben oder eines ähnlichen Rhythmus besteht, dass sie vierzeilig sei."

Von diesem Gesetze aber finden wir bestimmte Ausnahmen, und zwar sowohl in der ältesten Poesie der Indier, den Hymnen des Rigveda, als auch in den späteren melischen Dichtungen. Die rhythmischen und strophischen Gesetze dieser späteren Lieder sind uns noch wenig bekannt, denn die Lehrbücher über Indische Metrik, die wir bis jetzt kennen, behandeln nur den chandas, oder die zur Recitation bestimmten Versgattungen, die Regeln über die zum Gesange bestimmten werden in den Lehrbüchern über Musik vorgetragen. Bei meiner mangelhaften Kenntniss des Gegenstandes lasse ich diese Liederpoesie hier ganz bei Seite.

In den Vedas aber finden wir bekanntlich Strophen, die ganz regelmässig nur aus der dreimaligen Wiederholung desselben Rhythmus bestehen: es sind die ausserordentlich häufig vorkommenden Gâyatrî-Verse.

In einzelnen Fällen finden wir auch fünfzeilige Strophen; z. B. RV. V, 9, 5.

adha sma yasya arcayaḥ
samyak saṃyanti dhûminaḥ
yad îm aha trito divi
upa dhmateva dhamati
çiçîte dhmâtarî yathâ.

In der ganzen übrigen Sanskrit Poesie, wenigstens so weit sie mir bekannt ist, finden wir nie Strophen aus ungeraden Verszeilen bestehend, wie die obigen Vedischen 3- oder 5-zeiligen, sondern nur vierzeilige, und bisweilen sechszeilige. Aus vierzeiligen nach der strengen Regel gebildeten Strophen besteht die unendlich überwiegende Masse der Verse, die sechszeiligen bilden hiervon nur eine Ausnahme.

Solche sechszeilige Strophen finden wir nie in der Gnomischen Poesie, ebenso wenig in den Gesetzbüchern, die jener Gattung der Spruchpoesie so nahe verwandt sind. Wir finden sie aber in einzelnen Fällen in didaktischen Werken, wie z. B. in philosophischen Lehrgedichten (vgl. Bhâshâ-paricchedâ, v. 58. 59.), in mathematischen (vgl. Lîlâvatî, p. 3. sârdhavṛitta-dvayam, d. h. 2 und eine halbe Strophe) u. s. w. Die Aechtheit und Nothwendigkeit dieser sechszeiligen Strophen wird Niemand bestreiten. Ziemlich häufig sind sie in der Râjataraṅgiṇî, einem Werke, das seiner Form nach sich dem Kunstepos nähert.

Aber selbst in den eigentlichen Kunstdichtungen, den sogenannnten Mahâkâvyas, sind einzelne sechszeilige Strophen nachzuweisen.

So finden wir z. B. im Bhaṭṭi-kâvya VI, 42. den folgenden sechszeiligen Çloka:

upâsthitaivam ukte taṃ
sakhâyaṃ Râghavaḥ pituḥ;
papraccha Jânakî-vârtâṃ
saṃgrâmaṃ ca patatriṇam.
tato Râvaṇam âkhyâya
dvishantaṃ patatâṃ varaḥ — — (mamâra).

Beide Commentatoren interpretiren diesen Vers ohne an der Ueberzähligkeit der Strophe Anstoss zu nehmen. Soll der Sinn der Rede gewahrt bleiben, so kann man auch von diesen 6 Zeilen unmöglich 2 wegstreichen.

Ebenso finden wir eine sechszeilige Strophe gleich im Anfange des Çiçupâla-badha I, 2., die noch dazu in einem der künstlicheren Versmaasse abgefasst ist:

„dvidhâkṛitâtmâ kim ayaṃ divâkaro?
vidhûma-rociḥ kim ayaṃ hutâçanaḥ?
„gataṃ tiraççinam anûrusâratheḥ,
„prasiddham ûrdhva-jvalanaṃ havirbhujaḥ,
„pataty adho dhâma visâri sarvataḥ;
„kim etad?“ ity âkulaṃ vikshitaṃ janaiḥ.

Die beiden ersten Verszeilen, die mir dem Sinne nach ganz nothwendig zu sein scheinen, erklärt der Commentator Mallinâtha freilich nicht, denn wie dürfte an einem Mahâkâvya irgend ein Makel sein? Aber er hat die beiden Zeilen gekannt, denn am Ende seiner Erklärung dieses Verses fügt er hinzu: Divâkaras tu Vṛittaratnâkara-ṭîkâyâṃ dvidhâkṛitâtmâ iti caraṇa-dvayena saha imam eva çlokaṃ shaṭpada-chandasa udâharaṇaṃ âha (d. h. Divâkaras aber

führt in seinem Commentare zum Vṛittaratnâkara diese Strophe dvidhâ- als ein Beispiel eines aus sechs Zeilen bestehenden Verses an.)

Man sieht hieraus, dass selbst die Indischen Metriker solche sechszeilige Strophen als authentisch annehmen, wenn sie gleich dieselben als etwas Mangelhaftes, aus Nachlässigkeit des Dichters hervorgegangen bezeichnen; ich stimme ihnen darin vollkommen bei, denn entweder verstand der Dichter nicht, sich mit der nothwendigen Concinnität auszudrücken, oder er war nicht im Stande, das gewählte Bild, u. s. w., ohne ins Triviale zu fallen, noch durch zwei fernere Verszeilen weiter auszuführen.

Es lassen sich wahrscheinlich noch mehr einzelne Beispiele sechszeiliger Strophen aus den Kunstdichtungen der Indier nachweisen; ich habe darauf nicht besonders geachtet, und so sind die beiden obigen Strophen die einzigen, die mir bekannt sind.

Häufiger als in den Kunstdichtungen finden wir diese sechszeiligen Strophen in den alterthümlichen epischen Dichtungen. Im Râmâyaṇa kommen sie verhältnissmässig noch am wenigsten vor, da dieses Gedicht vielfach von den Schulen der Grammatiker durch- und umgearbeitet worden ist. Sehr häufig sind sie dagegen im Mahâbhârata und in den Purâṇas.

Alle diese sechszeiligen Strophen in den genannten Epopöen, sagt man nun, sind kritisch verdächtig und müssen aus den Texten getilgt werden, entweder indem man geradezu zwei Zeilen ausstreicht, oder indem man annimmt, dass zwei Zeilen verloren gegangen seien. Unter keiner Bedingung will man eine Abweichung von der gewöhnlichen Regel zugestehen.

Wer aber hat dieses strenge, nie eine Ausnahme gestattende Gesetz der Vierzeiligkeit der Strophe aufgestellt? Man würde erwarten, dass dafür die gewichtigsten Autoritäten der Indischen Metriker selbst angeführt würden; dem ist aber nicht so: dies Gesetz hat zuerst A. W. von Schlegel ins Leben gerufen. In der Vorrede zu seiner Ausgabe des Râmâyaṇa sagt derselbe (p. LX.): „In multis Ramayani et Maha-Bharati capitibus codices imparem versuum numerum exhibent; librarii inaequalitatis celandae gratia slocos ex uno versu, vel e tribus conflatos excogitarunt. Enimvero hoc ipsi definitioni repugnat: diserte in fabula de hujus metri inventione (Ram. I, 2, 43.) declaratur, sloci esse membra quatuor, syllabarum numero inter se aequalia, quae nos hemistichia nuncupamus; et similis divisio stropharum seu distichorum per membra quaterna in universa re metrica Indorum dominatur. Igitur ubique numerus impar indicio est versum unum aut excidisse, aut intrusum esse. Sed hoc multo saepius accidit quam istud. Inde porro legitimus ordo turbatur, slocorum compage soluta, et sententiis in bina disticha discerptis. Hisce indiciis nunquam fallentibus indagare oportet versum spurium, quo ejecto elegans illa symmetria quasi miraculo sua sponte redintegratur. Ubi nullus reperiebatur versus suspectus, qui commode a narratione abesse posset, locum vacuum reliqui versui omisso, ut recto talo starent sloci sequentes. Eiusdem vitii plura exempla obvia sunt in episodio de Nalo, de quibus observationes meas cum ejus editore Francisco Bopp communicavi. Docte et religiose, sed fortasse nimis timide versatus is erat in pulcherrimo episodio recensendo; spero me viro clarissimo persuasisse, versum supervacuum, in quo culpa numeri imparis latet, ubique falce critica audacter esse resecandum."

Die Anwendung der Punkte, um angeblich ausgefallene Verszeilen anzudeuten, ist in einzelnen Fällen geradezu komisch z. B. in der Episode des Viçvâmitra (Râm. I, 64, 16. 17) heisst es:

mahâtejâs — — na lebhe çântim âtmanaḥ.
naiva krodhaṃ gamishyâmi u. s. w.

Ein Leser, dem der plötzliche Uebergang aus der epischen Erzählung in die Reflexion des Helden zu unvermittelt erscheinen mochte, hatte an den Rand seiner Handschrift hinzugefügt: babhûva 'asya punaç cintâ (d. h. es waren dagegen dies seine Gedanken). Diese nüchterne Bemerkung ist durch die Gedankenlosigkeit eines Abschreibers in den Text gedrungen, und Schlegel hat sie als Fragment einer vollen Strophe aufgenommen, indem er 3 Verszeilen mit Punkten ausfüllt, um so den Schein eines vollständigen Çloka zu erhalten. Er will also dadurch den Glauben erregen, dass uns der Text des Râmâyaṇa mit einer solchen ängstlichen Treue überliefert worden sei, dass man selbst eine einzelne Verszeile von den vieren des ganzen Çloka bewahrt habe, nach Analogie der treuen Wiederholung der unvollendeten Hexameter im Virgil. Diesen Glauben an die Treue der indischen Ueberlieferung des Epos hegt jetzt wohl Niemand mehr, wir wissen leider, wie willkührlich das spätere Indien mit den alten Ueberlieferungen verfahren ist.

Lässt man übrigens die sechszeiligen Strophen bestehen, indem man zwei Zeilen mit Punkten ausfüllt, so ist dies am Ende ein ziemlich harmloses Verfahren, der Text wird dabei wenigstens in seiner Vollständigkeit gerettet. Streicht man aber, bloss auf Schlegels Theorie sich stützend, stets zwei Zeilen weg, so erhalten wir durch ein willkührlich geschaffenes Gesetz gefälschte Texte.

Am wenigsten zu billigen ist das Verfahren des Herrn Gorresio in seiner Ausgabe des Râmâyaṇa. Er schliesst sich ganz an Schlegel's Theorie an, aber ihm ist der Çloka nichts weiter als ein Aggregat von 4 Verszeilen, ohne alle Rücksicht auf die innere Abgeschlossenheit der Strophe. Er zerhackt daher vorkommenden Falles einen Abschnitt gleichmässig in 4 Zeilen, und so bleibt dann am Ende ein einzelner Halbçloka übrig, während den grössten Theil des Abschnittes hindurch die metrischen Ruhepunkte äusserlich und mechanisch dorthin gestellt werden, wo der innere Sinn sich dagegen sträubt. Man vergleiche z. B. Râm. II, 15. Râma sagt zu der Kaikeyî:

„kartavyaṃ pratijânîhi, na hi vakshyâmy ahaṃ mṛishâ.
„pated dyauḥ, prithivî çîryec, çoshaṃ jalanidhir vrajet, | 29
„svaireshv api na tu brûyâm anṛitaṃ kvacid apy aham.“
„tam ârjavam anâryâ sâ viditvâ satyavâdinam, | 30

und so geht es fort bis zum Ende des Adhyâya immer den Schluss der Strophe in der Mitte des Satzes anbringend. Und alles dieses Sinn und Ohr gleichmässig Verletzende bloss, um ein metrisches Gesetz von Schlegel, nicht eines der Indischen Theoretiker, consequent durchzuführen, obgleich Schlegel gegen diesen Mangel an innerer Harmonie in der Behandlung der Strophe entschieden Protest würde eingelegt haben, wie wir aus seinen oben angeführten Worten entnehmen können.

Herr Holtzmann erklärte sich in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Indradigvijaya gegen das Schlegel'sche Gesetz. Er sagt: „Die Zählung nach Sloken ist, wie ich glaube, bei den alten Texten nicht ausführbar. Man ist

immer genöthigt, Sloken, die aus drei Halbsloken, oder nur aus einem Halbsloka bestehen, aufzunehmen, oder man muss, wie Herr von Schlegel vorschlägt und in seiner Ausgabe des Râmâyaṇa auszuführen sucht, alle Halbsloken, die sich nicht fügen wollen, auswerfen. Auch mit diesem gewaltsamen Mittel ist es Herrn von Schlegel doch nicht gelungen, die Zählung nach vierfüssigen oder zweizeiligen Versen durchzuführen. Die Theorie des Sloka, welche Kâlidâsa giebt, wird sich doch wohl nur auf die Sloken der Dramatiker und späteren Dichter beziehen, aber nicht auf den alten epischen Vers. Es möchte sich vielmehr immer deutlicher herausstellen, dass der Halbsloka die Einheit des epischen Maasses ist."

In der Praxis stimme ich Herrn Holtzmann vollkommen bei, seiner Theorie kann ich mich aber nicht anschliessen, da ich, wie schon oben gesagt, die Strophe oder den ganzen Çloka als die Einheit des epischen Maasses ansehe.

Es fällt mir natürlich nicht ein, jeden sechszeiligen Çloka einer Handschrift als ächt in Schutz zu nehmen. Wir lesen z. B. gleich im ersten Capitel des N a l a (v. 28. und 27.):

„Damayanti! Nalo nâma Nishadheshu mahîpatiḥ
„Açvinoḥ sadṛiço rûpe, na samâs tasya mânushâḥ.
„K a n d a r p a i v a r û p e ṇ a m û r t i m â n a ḇ h a v a t s v a y a m. | 27
„tasya vai yadi bhâryâ tvam bhavethâ, varavarṇini!
„saphalam te bhavej janma, rûpam cedam, sumadhyame! | 28

Trotz der Autorität aller Handschriften hat Herr Professor Bopp ganz recht gehabt, die gesperrt gedruckte Zeile aus seinem Texte wegzulassen. So wie hier, so finden sich gewiss dergleichen plumpe Interpolationen noch zu hunderten in dem Mahâbhârata; doch glaube ich, dass man sie aus innern Gründen der Kritik als verdächtig bezeichnen oder tilgen müsse, nicht aber in Folge eines willkührlich selbst-geschaffenen Gesetzes der Metrik.

Das Resultat meiner Untersuchung dieses Gegenstandes ist in wenig Worten folgendes: „Bei dem Abtheilen der Strophen muss man vor Allem auf den S i n n der Rede sehen, dieser muss den Strophenbau reguliren; wo durch mehrere Strophen hindurch die vierzeiligen Çlokas keinen in sich abgeschlossenen Sinn geben, muss man einen sechszeiligen Çloka erlauben, um den Sinn mit der rhythmischen Form in Einklang zu bringen." Man muss dem Indischen Versbau zugestehen, was man ja sonst bei allen Dingen in der Welt anerkennt, nämlich dass es Abweichungen und Ausnahmen von der Regel giebt.

Neueste Hindustani-Literatur.

Von

Dr. Zenker.

Herr Garcin de Tassy berichtet in seinem jüngst erschienenen D i s c o u r s d'o u v e r t u r e vom 5. Decbr. 1864 über die neuere Fortbildung und Bereicherung des Hindustani durch Aufnahme fremder Wörter, namentlich aus dem Englischen, die sich auch auf solche Wörter erstreckt, für welche die Sprache eigene Ausdrücke

besitzt, w. z. B. das Wort time in der Bedeutung „Zeit etwas zu thun," family, press, parade, guilty, die für bestimmte Begriffe bezeichnender erscheinen als die entsprechenden zamân oder dawr; kumba oder khandân; matba, dhum-dhum; gunahgâr. Diese neue Mischung hat auch bereits für die Schrift Anwendung gefunden und namentlich zeichnen sich in dieser Hinsicht das in Mirzapur erscheinende Khaïr-Khâh-i Hind und viele Publicationen der englischen Missionare aus. Auch hinsichtlich seiner geographischen Verbreitung ist das Hindustani im Wachsthum begriffen, und es lässt sich voraussehen, dass früher oder später die übrigen Sprachen und Dialecte der Halbinsel ganz verdrängt werden, wie schon jetzt das Tamuli, Guzerati, Telinga, Karnati, Malajali, Bengali sich auf bestimmte Oertlichkeiten beschränken.

Neue Erzeugnisse der indischen Presse sind „Najm ulakhbar" (Stern der neuen Nachrichten), nicht zu verwechseln mit einer andern Zeitung, die schon seit mehreren Jahren unter demselben Titel in Surate erscheint; Bahrat Khand Amrit (Ambrosia für Indien) erscheint in Agra, und strebt eine religiöse Reform an und Rückkehr zur alten Reinheit des Glaubens und Kultus. Angekündigt sind „Times of Asia" von M. Vans Agnew, dem Herausgeber der Madras Times. Diese neue Zeitung soll in vier Sprachen erscheinen, hindustani, tamuli, telinga und kanari. — Neue Bücher sind: Daftar bémisal (das Büchlein ohne Gleichen) eine Sammlung von Gedichten Abd al gafurs, mit dem Dichternamen Nassâkh (der Verlöscher, nämlich des Ruhmes früherer Dichter), 182 Seiten in 4. Der Verfasser hat sich früher durch eine Uebersetzung des Pendname von Ferideddin Attar bekannt gemacht. — Bâbû Siva Prasâd giebt eine Geschichte Indiens heraus (hindi), für Schulen, welche den Titel führt: Itihas timir nasak (die Unwissenheit vernichtende Erzählung); das Werk soll zugleich in einer Bearbeitung in urdu erscheinen. Eine andere Geschichte Indiens ist: Wakiât-i Hind (Begebenheiten Indiens) von Kerim eddîn, erscheint in Lahore. Derselbe Verfasser hat vor kurzem ein kurzes Lehrbuch der Geographie herausgegeben, unter dem Titel: Miftâh ul arz (Schlüssel der Erde). Beide Werke Kerim eddîns sind hauptsächlich Uebersetzungen aus dem Englischen; gegenwärtig aber bereitet er ein eigenes selbstständiges Werk vor, das unter dem Titel Khuz mâ safâ (nimm was rein) erscheinen und all seine früheren Werke verdunkeln soll. — Usûl-i ilm-i tabîi (Grundlehren der Naturphilosophie), 2 Bände, der zweite Band auch mit dem besonderen Titel: Makhzan-i tabîji (Magazin der Naturdinge). — Eine Uebersetzung des Bhagavat aus dem Hindi des Girdhari Lâl in das Urdu, 584 Seiten. — Aschûb-nâme (Buch der Erregung), Geschichte der beiden Brüder Bhagwân-dâs und Gopal-Râm. — Eine neue persische Grammatik (urdu) von Mîr Husain, mit dem Dichternamen Huma. — Ein neuer Briefsteller (Inscha) mit dem Titel Miftâh nunâin (Schlüssel des Genusses) enthält haupsächlich Muster kleiner Briefe. — In Ludiana erschien ein Werk über die Lehre und Pflichten der mohammedanischen Religion, welches einige Streitfragen zwischen den Sunniten und Schiiten behandelt; 1122 Seiten. — Ischrakât arschia (himmlische Glanzlichter), eine Sammlung von Kasiden und anderen Gedichten von Sajid Farsand Ali, 104 Seiten. — Eine Geschichte der Propheten, betitelt: der Garten Adams, 433 Seiten. — Eine Geschichte Mohammeds „der Zephyr der Gärten,"

442 Seiten. — „Unglückliche Schicksale Husains“, 600 Seiten. — Nasir Khans Erzählung „der Dieb und der Kadi“ (urdu). — Aǵâïb rub' maskûn (Wunder der bewohnten Welt) ein Auszug aus Mirkhonds Habîb es-sijer. — In Delhi erschienen unter andern Safrang, ein Commentar zu dem persischen Werke Desatir (urdu) 194 Seiten; eine neue englische Grammatik mit Uebungsstücken. — Figân-i Dehli (Klagelieder Dehli's), eine Sammlung von Liedern verschiedener Dichter, die auf die Verwüstung der Stadt während des letzten Aufstandes Bezug haben. — Dâfî hizijân (der Zurückweiser unnützer Wörter) ein kritisch lexicographisches Werk über manche in das Burhân-i Kati aufgenommene Wörter. — Darî-Kuscha eine Abhandlung über die ältere persische Sprache. — Mah tâb-i marifat (Mondenlicht der Erkenntnis der geistlichen Dinge), eine Uebersetzung (urdu) des Prabodha tschandrodaja. In Agra erschienen die letzten sechs Hefte des Bagâwati Hind (der indische Aufstand) von Makhand Lâl. — In Mirzapur erschienen ausser einer ziemlichen Menge christlicher Religionsbücher eine neue Ausgabe des Ramanaja von Tulsidas (Hindi mit Dewanagari-Schrift), eine Sanskrit-Grammatik (Hindi), eine Abhandlung über die Erziehung der Frauen in Indien von dem Pandit Badri Lâl. — Tschirâg-i Kelâm (Leuchte der Bibel) in 12 Heften. — Eine besondere Erwähnung verdient ein kleiner Roman, Dastân-i dschemila khâtûn (Geschichte der Prinzessin Dschemila (oder die Schöne), anonym erschienen), Cawnpur 1863. 58 Seiten 8. Der Verfasser ist Herr Kempson, Director des öffentlichen Unterrichts der Nordprovinzen, der sich die Ausdrucksweise der indischen Moslem so zu Eigen gemacht hat, dass man nur an der Auslassung des Bismillah am Anfange und dem dem neuen Testamente entlehnten Schlusssatze des Buches erkennen kann, dass der Verfasser ein Europäer ist.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner IV.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Unserer Kenntniss der samaritanischen Geistesthätigkeit steht eine sehr grosse Bereicherung bevor, wenigstens scheint ein ungeahnter Zuwachs ganz unbekannter samaritanischer literarischer Arbeiten herbeigebracht zu sein und den Forschern die Gelegenheit gegeben, nun genauer in die religiösen Anschauungen der Samaritaner nach der von ihnen selbst ausgehenden Darlegung einzudringen. Nach den Mittheilungen des Herrn Prof. Chwolson in Petersburg hat der bekannte Karäer Firkowitsch auf einer literarischen Reise die merkwürdigsten Schätze auch auf diesem Gebiete gehoben und gesammelt; mehrere Kisten sind bereits in Petersburg angelangt, und dieselben, welche jedoch erst nach der Ankunft des Reisenden geöffnet werden sollen, enthalten nach seiner Angabe 317 samaritanische Manuscripte, liturgischen, grammatischen, exegetischen, theologischen, historischen Inhalts u. dgl., natürlich auch Bibelhandschriften im Original sowie samaritanische und arabische Uebersetzungen. Unter den 50

exegetischen Werken soll ein Commentar von Dustan und ebenso von Abischua (אבישוע), dem Enkel Ahrons, sein! Wenn auch natürlich die Kritik hier vieles zu lichten haben wird, so wird doch immer des Interessanten noch genug übrig bleiben. Es wird die Aufgabe der russischen Regierung sein, die mit seltener Hochherzigkeit und Freigebigkeit wichtige alte Denkmale erwirbt, dass dieselben auch mit der gebührenden Aufmerksamkeit behandelt werden, dass diese Schätze nicht unbenutzt liegen bleiben, vielmehr die rechten Männer beauftragt werden, sie allen Ernstes zu untersuchen und die wissenschaftliche Ausbeute zum Gemeingute zu machen. Diese Aufforderung möchte ich auch in Betreff der höchst beachtenswerthen Bibelhandschriften ergehen lassen, welche nunmehr die Petersburger Bibliothek besitzt, von denen ein Theil bereits früher als Odessaer Codices bekannt waren, ein anderer Theil aber erst neuerdings gleichfalls durch Firkowitsch herbeigebracht worden. Schon Manches was seit zwanzig Jahren über die Odessaer Handschriften bekannt geworden, hat sich als höchst gewichtiges Moment für die Geschichte des hebräischen Bibeltextes erwiesen. Dennoch sind wir noch weit entfernt, eine erschöpfende Behandlung dieser höchst bedeutsamen Denkmale zu besitzen; ja die neueren Erwerbungen sind noch kaum berührt. Die kurzen Notizen, die ich der Güte des Herrn Prof. Chwolson verdanke und über welche ich im nächsten Hefte meiner „jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“ kurz berichten werde, weisen den hohen Werth dieser wunderbar geretteten Ueberreste aus dem Alterthum auf eine so überzeugende Weise auf, dass es ein wahrer Jammer wäre, wenn sie dem Staube der Bibliothek und nicht der wissenschaftlichen Befruchtung übergeben würden.

Kehren wir jedoch zu den Samaritanern zurück, so müssen wir uns vorläufig mit dem begnügen, was uns schon seit längerer Zeit zugänglich ist, und mit dem dürftigen Zuwachs, der uns in letzterer Zeit geworden. Der Anfang eines vollständigen Abdrucks der samaritanischen Chronik Abulfatach's mit englischer Uebersetzung von R. Payne Smith, welchen das neueste Heft (VII) der Heidenheim'schen Vierteljahrsschrift (S. 304—335) bringt, bietet wenig und lässt wenig erwarten. Das Wesentlichste ist bereits von Schnurrer in Paulus' neuem Repertorium veröffentlicht (I. S. 117—159), und wenn dieser treffliche Gelehrte auch einige Fehler in der Uebersetzung begangen, so dürfen wir von dem neuen Herausgeber kaum Besseres erwarten; denn die bisher mitgetheilte Probe leidet an derartigen Fehlern in einem Maasse, wie wir sie von Herrn Smith, der sich als einen so sorgsamen Kritiker und einsichtsvollen Kenner des Syrischen in der Beurtheilung der Land'schen Anecdota bewiesen, nicht erwartet hätten. Wir erfahren, dass Schnurrer (S. 118) geirrt hat, wenn er den Hohenpriester, in dessen Zeit Abulfatach gelebt und dessen Hülfe und Handschriften ihm, nach seiner Versicherung, für seine Arbeit so wesentlich genützt haben, سبله nennt; Hr. Smith giebt dafür (S. 304) das Wort سُبلة, das er mit the glory übersetzt, und wenn auch diese Bedeutung mehr errathen als durch das Wörterbuch unterstützt ist, so ist doch sicher, dass wir hier keinen Eigennamen vor uns haben, der Hpr. vielmehr, wie wir dann lesen, Pinchas geheissen hat. Allein auf der folgenden Seite (S. 306) verkennt Herr Smith den Eigennamen eines Hpr., der so deutlich als Schreiber einer von A. F. benutzten Catena genannt wird, nämlich العزر, Elasar, so dass wir ihn in der

Uebersetzung vergeblich suchen. Merkwürdiger Weise hat auch Schnurrer diesen Namen an andern Stellen nicht richtig wiedergegeben. Unter den jüdischen Abgesandten, welche zur Discussion mit den samaritanischen vor Ptolemäus erschienen sein sollen, nennt A. F. (S. 124) einen ألعزر, ebenso nennt A. F. (S. 144) den pharisäischen Gelehrten, welcher von Johann Hyrkan verlangt, dass er sich der hohenpriesterlichen Würde entkleide, übereinstimmend mit dem thalmudischen Berichte, ألعزر. Schn. hielt an beiden Orten den Anfang des Wortes für den arabischen Artikel und giebt den Namen wieder mit „Osar“! So ist auch auffallend, dass Herr Smith (S. 308) nicht erkannt, dass es in der Handschrift bei den Jahren des Seth vor der Geburt Enosch's heissen muss وخمسة, 105 Jahre, wie es der hebr. und samarit. Text haben, nicht وخمسين, 150, wofür wir in der Uebersetzung gar 180 lesen. Darnach ist die angegebene Gesammtzahl 1307 ganz richtig und das darüber Anm. 4 (S. 334) Gesagte ganz überflüssig.

Jedoch das Ganze ist von zu geringem Belange, als dass es sich lohnte, hier weiter ins Einzelne einzugehen. Die Mittheilungen Rosen's (Zeitschrift XVIII S. 582 ff.) interessiren hauptsächlich durch die Schriftproben; seinem Wunsche, dass „die deutsche Wissenschaft über die samaritanische Hagiographie mehr Licht verbreite“ möge in einer zwar sehr bescheidenen Weise durch die Besprechung zweier Stellen, welche auch in diesen Schriftproben vorkommen, entsprochen werden. In der auf den Dekalog folgenden Mahnrede Gottes an Moses heisst es (Cap. 20 V. 20): Einen Altar von Erde sollst du mir machen, darauf schlachten deine Brand- und Friedopfer את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי, werde ich zu dir kommen und dich segnen. Diese Lesart geben die 70 und Onkelos allein genau wieder; der Samaritaner hingegen liest: מצאנך ומבקרך במקום א' אזכרתי א' ש' שמה. In der ersten Abweichung stimmt ihm auch Pseudo-Jonathan (jerus. Thargum I: מן ענך ומן תורך) und selbst Saadias bei, auch den Zusatz שמה hat das genannte Thargum, und er ist sogar in Onkelos eingedrungen. Für אזכיר oder אזכרתי jedoch bietet uns der Syrer (ܬܕܟܪ) und das jerus. Fragmenten-Thargum (jerus. Tharg. II. דתידכרו) eine neue Variante, nämlich תזכיר, und diese Lesart ist offenbar die richtige, wie sie auch von Sifre bezeugt wird. Dort (zu 4 Mos. 5, 23) heisst es nämlich: ר' יונתן אומר הרי הוא אומר בכל המקום אשר אזכיר את שמי זה מקרא מסורס בכל מקום · שאני נגלה עליך שם תהיה מזכיר את שמי איכן אני נגלה עליך בבית הבחירה אף אתה לא תזכיר את שמי כי אם בבית הבחירה. „Jonathan sagt, der Vers „an jedem Orte etc.“ enthält eine Inversion, er muss so aufgefasst werden: An jedem Orte wo ich dir erscheine, dort magst du meinen Namen (d. h. das Tetragrammaton nach seinen Buchstaben) nennen. Wo erscheine ich dir? im Tempel, so darfst du auch dort nur meinen Namen nennen*).“ Offenbar wird hier die Lesart תזכיר vorausgesetzt, wenn auch bei der Anführung des

---

*) Mechiltha z. St. hat dasselbe in abgekürzter Form: שאני נגלה עליך בבית הבחירה, מכאן אמרו שם המפורש אסור להאמר בגבולין. Auch sonst sind in thalmudischen Stellen Anklänge an diese Lesart, die ich jedoch hier nicht weiter urgiren will.

Verses אזכיר steht und Sotah 38a, wo diese Baraitha wiedergegeben wird, in den Worten des Sifre auch תהיה מזכיר und תזכיר, dem Sinne ganz widersprechend, aber der Lesart unseres Bibeltextes homogen mit אזכיר vertauscht wird.

Wenn so verschiedenartige Correcturen und Deutungen an einem ganz einfachen Verse vorgenommen werden, dürfen wir vermuthen, dass er Bestimmungen enthält, welche mit der späteren religiösen Auffassung nicht ganz übereinstimmten und dass man eine Uebereinstimmung durch kleine Aenderungen oder Andeutungen erlangen wollte. Und dies zeigt sich uns auch hier bald. Die Vorschrift, wie sie nämlich in diesem Verse enthalten ist, drückt offenbar einen ältern religiösen Standpunkt aus, wie wir ihn zur Zeit, als das efraimitische Reich vorherrschend war, als geltend betrachten dürfen. Damals wurden neben den Opferstellen an den Wallfahrtsorten überall Privataltäre errichtet, ein jedes Thier, selbst das zum gewöhnlichen Fleischgenusse dienende, ward auf dem Altare geschlachtet, Fett und Blut als Weihestücke dargebracht, gewisse Theile dem an diesem Hausaltare fungirenden Priester übergeben. Ein solcher Altar war sehr einfach, gewöhnlich von Erde, ein erhöhter Rasenplatz, oder auch von Stein. Das ist es nun was der Vers vorschreibt: Einen Altar von Erde sollst du mir machen, darauf schlachte deine Brand- und Friedopfer (ebenso auch) deine Schafe und Rinder (welche du zum gewöhnlichen Fleischgenusse schlachtest); an jedem Orte wo du meinen Namen erwähnst (wo du in meinem Namen ein Opfer darbringst), werde ich zu dir kommen und dich segnen. Und wenn du mir einen Altar von Steinen machst u. s. w. Also ein Hausaltar, auf dem sämmtliche Thiere, nicht blos Brand- und Friedopfer, geschlachtet werden müssen. Von derselben Ansicht ausgehend, dachte man sich, dass während des Zuges durch die Wüste ein jedes Vieh, nicht blos die besonders dazu geweihten Opfer, nur im Stiftszelte geschlachtet werden durfte, so dass es dadurch gleichfalls als Friedopfer galt und genossen wurde (3 Mos. 17, 3 ff.)

Allein diese Hausaltäre und Privatopfer, sosehr auch eingeschärft wurde, dass sie nur dem einzigen Gotte geweiht und dargebracht werden sollten, nährten den Götzendienst, gaben der Willkühr der Eigenthümer und der einzelnen Priester und daher dem Eindringen der Gebräuche, wie sie in den umgebenden Völkern herrschten, einen weiten Spielraum. Daher beständig entschiedener Kampf gegen Opferdienst und Priesterthum, ohne jedoch davon ablassen zu können. Im Reiche Juda, das in allen seinen Einrichtungen eine straffere Einheit herzustellen als seine Aufgabe betrachtete, wurde auch in diesem Punkte eine Reform angestrebt und durchgeführt. Keine Hausaltäre, keine Privatopfer, keine im Lande zerstreuten und dennoch fungierenden Priester wurden geduldet, sondern nur ein Altar im Tempel zu Jerusalem, nur dort Opfer und geweihte Male, nur dort ein Priesterdienst im Tempel; hingegen ward der Fleischgenuss auch gänzlich freigegeben, ohne dass Gotte davon Fetttheile dargebracht werden mussten, nnd nur das Blut sollte nicht genossen, einfach wie Wasser ausgegossen, nicht aber auf einen Altar gesprengt werden. Diesen Standpunkt vertritt das Deuteronomium, das — abgerechnet einige wenige spätere Zusätze — vollkommen als ein reformatorisches, hie und da sogar oppositionelles judäisches Buch gegenüber den älteren efraimitischen Bestandtheilen der vier früheren Bücher aufzufassen ist. Die Begründung dieser einzig richtigen Er-

klärungsweise über die Entstehung des Deuteronomiums und sein Verhältniss zu den andern Büchern des Pentateuchs, insofern wir deren ältere Bestandtheile und nicht die zahlreichen spätern Zusätze ins Auge fassen, muss ich mir für später vorbehalten, hier ziehe ich blos die Anwendung für unsern Gegenstand. Das ganze Deuteronomium schärft aufs Nachdrücklichste ein, dass Opfer und geweihte Male nur במקום אשר יבחר, an dem Orte, den Gott erwählen wird, d. h. nur in Jerusalem abgehalten werden dürfen; Hausaltäre und Privatopfer verpönt es auf das Entschiedenste, der Genuss des Fleisches ausserhalb dieses Ortes ist ein profaner, der aber keineswegs untersagt ist, ohne dass er von gottesdienstlichen Gebräuchen begleitet wäre (12, 20 ff.). Ausser diesem Orte der Wahl, Jerusalem, gilt dem Deuteronomium, d. h. dem judäischen Standpunkte, nicht blos seit der Zeit dass diese Stadt zum Mittelpunkt des Reiches, der dortige Tempel zum einzig berechtigen erhoben wurde, sondern auch für die frühere Zeit galt kein anderer Ort als ein Heiligthum, in dem gültige Opfer dargebracht werden konnten. Die efraimitischen Wallfahrtsstätten sind ihm nicht etwa seit der Erwählung Jerusalems ihrer ehemaligen Heiligkeit entkleidet, sondern sie hatten nie eine solche, auch keine provisorische, ja die ganze Existenz der Stiftshütte während des Wüstenzuges ignorirt es, d. h. es stellt sie in Abrede, und es kennt bloss eine Lade, in welcher die zwei steinernen Tafeln aufbewahrt wurden (10, 1 ff.). Ja es sagt ausdrücklich: (In dem Lande, welches Gott euch giebt) dürft ihr nicht thun ganz wie wir heute hier thun (wie es während des Zuges durch die Wüste gehalten worden) ein Jeder Alles was recht ist in seinen Augen, denn bis jetzt seid ihr noch nicht zur Ruhe und zum Besitze gekommen. Wenn ihr aber den Jordan überschritten haben werdet . . ., so müsst ihr nach dem Orte, den Gott erwählen wird, bringen u. s. w. (12, 8 ff.). Also in der früheren Zeit, selbst in der Zeit Moses', war keine andere heilige Stätte, keine Stiftshütte, die damals vorläufig dazu bestimmt gewesen wäre, dass in ihr gültige Opfer dargebracht werden konnten. Vielmehr musste aus Noth, aus Mangel an einem berechtigten Orte, einem Jeden nachgelassen werden zu thun „was recht war in seinen Augen“, das Belieben musste geduldet werden.

Das war ein Bruch mit der Vergangenheit, der im Kampfe Juda's mit der frühern vorwiegend efraimitischen Zeit vorgenommen werden musste. Allein je mehr Juda vordrang, bis es endlich allein auf dem Plane blieb, musste diese Schroffheit sich mildern. Die einzige Berechtigung Jerusalems für die Gegenwart war durchgedrungen, und man hatte nicht mehr nöthig, die ganze Vergangenheit zu desavouiren. Man liess für die Zeit vor der Wahl Jerusalem's Siloh und andere Wallfahrtsstätten als Tempelorte gelten, ebenso die Stiftshütte in der Wüste; man setzte sich im Ganzen mit den andern Büchern des Pentateuchs auseinander, indem man sie ergänzte, erweiterte, umgestaltete, indem man Ausgleichungen vornahm. So erhielt man einen Pentateuch, die vier ersten Bücher verschmolzen mit dem Deuteronomium. Als die Trümmer des efraimitischen Reiches, die im Lande geblieben waren, nach längerem Dahinsiechen durch die neue Anregung, welche von dem nach dem Exil wieder erstehenden Judäa ausging, auch sich wieder aufrafften, hielten sie als Samaritaner nur insoweit an ihrem alten Standpunkte fest, dass sie Jerusalem verwarfen, ja sie würden selbst diesen Widerspruch aufgegeben haben, wenn ihnen die Be

theiligung an dem wieder herzustellenden Tempel in Jerusalem gestattet worden wäre, wenn die Judäer sie nicht geradezu weggestossen hätten. Nun bestärkten sie allerdings in sich die Abneigung gegen Jerusalem, die sie gern hätten fahren lassen, klammerten sich enger an Sichem, an Samaria und wurden Samaritaner. Sichem ward für sie nun die heilige Stadt, der Berg Garizim die einzige geweihte Tempelstätte. Allein den Einheitsgedanken wehrten sie nunmehr keineswegs ab, der war auch für sie durchgedrungen, und wie die Judäer Jerusalem, so betrachteten sie Garizim als die einzig berechtigte Opferstätte. Auch die Herstellung des Pentateuchs als eines Ganzen war für sie bereits eine vollzogene Thatsache, und wie die Judäer neben ihrem Deuteronomium auch die alten Bestandtheile der andern Bücher aufnahmen nebst ausgleichenden Zusätzen, so galt für die Samaritaner neben den altefraimitischen Stücken auch das Deuteronomium mit den Ausgleichungen, die sie noch in eigener Weise vermehrten. Namentlich stumpften sie den vorzugsweise oppositionellen Stachel des Deuteronomiums ab, indem sie die so geflissentliche Hinweisung auf Jerusalem, als zur Wüstenzeit noch gar nicht gekannten Ort, als auf den Ort erst künftiger Wahl dadurch verwischten, dass sie die Wahl als bereits vollzogen darstellten und anstatt: an dem Orte, den der Herr erwählen wird, setzten: den er erwählt hat (בחר), so dass darunter Sichem zu verstehen sei.

So war denn für Judäer und Samaritaner in Betreff der Opfer und des Fleischgenusses ein gleiches Gesetz, das nur in Bestimmung des Tempelortes sich unterschied. Hausaltäre und Privatopfer auf denselben waren bei beiden untersagt, Opfer konnten nur in dem einen Tempel, für die Einen zu Jerusalem, für die Andern auf Garizim, dargebracht, geweihte Mahle nur dort genossen werden; jeder andere Fleischgenuss war kein geweihtes Mahl, war aber gleichfalls als profan überall gestattet. Was dem nunmehr gewonnenen Standpunkte widersprach, wurde durch Zusätze oder Aenderungen ausgeglichen, und diese Ausgleichungen wurden — mit Ausnahme der wenigen Differenzpunkte, die sie von einander unterschieden — von Judäern wie Samaritanern vorgenommen, nur dass bei jenen nicht alle sich auf die Dauer erhielten, weil man bei dem Übergewichte, das der Pharisäismus erlangte, sich nicht mehr so strenge an den Buchstaben der Schrift hielt, man sich die Befugniss zuschrieb, gesetzlich zu erweitern und umzugestalten und sich mit blosser Andeutung in der Schrift begnügte, während die Samaritaner, enger dem Worte sich anschliessend, in ihm auch Alles ausgedrückt finden mussten. In der früheren Zeit jedoch, als der Pharisäismus die Geltung noch nicht erlangt hatte, gingen Judäer und Samaritaner in gleicher Weise vor, und daher stimmt die aus jener Zeit stammende Uebersetzung, die griechische der 70, wie die alten Bestandtheile der chaldäischen Uebersetzung in dem jerusalemischen Thargum, das unter dem Namen des Pseudo-Jonathan bekannt ist, fast durchgehends in den Zusätzen mit den Samaritaner überein.

Natürlich bedurften nun vorzugsweise die zwei besprochenen Stellen einer ausgleichenden Berichtigung. Die Stelle 3 Mos. 17, 3 ff., die der natürlichen Auffassung nach ein jedes Schlachten ausserhalb der geheiligten Stätte verbietet, musste man nun ausschliesslich auf Opfer beziehen, die während des Durchzuges durch die Wüste blos im Stiftszelte, später blos im Tempel gestattet waren. Um diesen Sinn zu erzielen hat man Zusätze gemacht, als welche

ich manche Stellen in unserm Texte betrachten möchte; so die Worte V. 4: „um ein Opfer darzubringen vor der Wohnung Gottes", ferner V. 5 Ende: „und sie sollen sie opfern als Friedopfer Gotte," und endlich die zwei ganzen Verse 8 und 9. Das Einschieben von Opfern, welches den Zusammenhang des ganzen Abschnitts stört, ist eben ein Versuch, den Sinn nach dem neuen Standpunkte herüberzuleiten. Noch immer aber störte der nackte Ausdruck in V. 3, der vom Schlachten im Allgemeinen spricht, ohne des Zweckes zum Opfer zu gedenken, und man fügte desshalb (nach הביאו V. 4.) die Worte hinzu: לעשות אתו עולה או שלמים לח׳ לרצונכם לריח ניחוח וישחטהו בחוץ. ואל פתח אהל מועד לא הביאו, welche Worte der Samaritaner aufbewahrt hat und die 70 treulich wiedergeben. In späterer Zeit liessen die Juden jedoch diesen Zusatz wieder fallen, und wir erfahren ihn nur aus den uns aufbewahrten Zeugen einer ältern Zeit, die andern, wie es scheint, älteren Zusätze hatte man nicht mehr als solche erkannt, und sie erhielten sich als unangezweifelte Bestandtheile des Textes.

Noch bedenklicher, aber auch weit schwieriger zu heilen war die besprochene Stelle im Exodus, von der wir ausgegangen sind. Was sollte die Vorschrift, einen Altar aus Erde zu machen und die Zulassung eines Altars von unbehauenen Steinen aussagen? Sie konnte ebensowenig auf den Altar in der Stiftshütte bezogen werden, der aus Holz angefertigt und mit Kupfer überzogen war, daher „der eherne Altar" hiess, wie auf den im Tempel zu Jerusalem, der denselben Namen trug (1 Kön. 8, 64. 2 Kön. 16, 14 ff.). Dies zu ändern verzweifelte man; man liess es stehn, indem man darin eine blos für die Zeit vor der Errichtung der Stiftshütte geltende Bestimmung erblickte. Die spätern jüdischen Lehrer versuchen sich in mancherlei Deutungen; die Einen meinen, der Altar, welcher hohl war (2 Mos. 27, 8), sei, wenn er aufgestellt worden, mit Erde gefüllt worden, Andere erklären, der Altar solle nicht von Erde, sondern auf dem Boden, nicht auf Anhöhen oder auf irgend einem Unterbau errichtet werden. Jedoch das sind Erklärungsversuche, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, der Ausdruck blieb ungeändert. Was soll ferner neben der Vorschrift, die Ganz- und Friedopfer auf den Altar zu bringen, noch die Erwähnung der Schafe und Rinder, als müsste jedes Schlachtvieh auf den Altar gebracht werden? Man räumte diesen Anstoss damit weg, indem man die Schafe und Rinder als blosse Apposition zu den Opfern auffasste, indem sie eben zu solchen Opfern gebraucht wurden; während Einige sich mit dieser Deutung begnügten, wollten Andere, um jeden Irrthum unmöglich zu machen, dieselbe in den Worten selbst genau ausgedrückt wissen und schrieben daher statt את צאנך ואת בקרך wie der Samaritaner liest und das alte Thargum übersetzt: מצ׳ ומב׳. Am Bedenklichsten aber erschien die Ortsfrage; der Satz: an jedem Orte wo d u meinen Namen preisen wirst, klang zu verfänglich. Sollte wirklich ein jeder Ort, den man sich beliebig erwählt, eine heilige Stätte sein? nicht blos Jerusalem, sprachen die Judäer, nicht blos Garizim, fragten ihrerseits die Samaritaner. Dabei konnte man es unmöglich belassen. Nein, nicht wo d u meinen Namen nennst, sondern wo i c h es thue, so spricht Gott, verheisse ich dir Segen, also man corrigirte תזכיר in אזכיר freilich wider den Sprachgebrauch, da הזכיר שם den Begriff des Preisens und Rühmens einschliesst, was Gott nicht von sich selbst sagen kann; allein besser, dachte man, ein unpassender Aus-

druck als ein zur Sünde verleitender Gedanke. So geben es die ältesten Uebersetzer wieder, die 70 und das alte Thargum, in dem jedoch die richtige Lesart nicht ganz verwischt ist (דאשרי שכינתי ואנת פלח קדמי). Wenn es heisst: an **jedem** Orte, wo ich meinen Namen preisen lasse, während doch nur ein Ort so ausgezeichnet wurde, so änderte man doch nicht weiter und erklärte: welches auch der Ort sein möge, den ich dazu bestimmen werde, in der That war es nur einer. Die Samaritaner jedoch, die, wo es diesen ihnen so wichtigen Gedanken galt, keine Rücksicht kannten und ohne Weiteres änderten, liessen es dabei nicht bewenden, das כָּל musste fallen, und es lautete nun בַּמָּקוֹם, womit bloss der eine bestimmte Ort bezeichnet wird. Allein für sie war auch die Wahl des Ortes nicht eine zukünftige, sie war schon vom Anfang an festgestellt, und wie sie an dem Futurum יבחר des Deuteronomiums Anstoss nahmen und es in das Präteritum בחר verwandelten, so begnügten sie sich auch hier nicht mit dem Futurum, selbst wenn es in der ersten Person steht, אזכיר, sie wandelten auch dieses in die Vergangenheit um und setzten eine Form, die das aramäische Gepräge ihrer Sprache trägt: אזכרתי (=הז׳), und so war jedes Bedenken beseitigt. — Freilich unter den Juden hat man wie es scheint auch hier später wieder zur ursprünglichen Lesart zurückzukehren den Versuch gemacht; Sifre, Syrer, das revidirte jerusalemische Thargum lesen תזכיר im Texte, man deutete die Stelle nicht mehr auf die Opfer, sondern auf das Aussprechen des göttlichen Namens, und wenn auch dieser blos im Tempel beim Priestersegen voll ausgesprochen werden sollte, wusste man auch diesen Sinn in den Vers hineinzutragen. Dennoch drang die Rückkehr zum Ursprünglichen nicht durch, die alte Correctur אזכיר behauptete sich, sie findet sich bei Onkelos wie sie in unserm Texte geblieben.

Die aufmerksame Betrachtung eines solchen einzelnen Verses offenbart uns eine ganze Geschichte des Textes, enthüllt uns eine lange Entwickelung der religiösen Auffassung, die dann auch ihren bestimmten Ausdruck in den Worten der Schrift finden wollte.

Eine zweite Stelle, welche wir aus diesen Schriftproben wählen, giebt keine andere Lesart, schliesst aber dennoch, nach dem Zeugnisse der samaritanischen Uebersetzer, eine andere Aussprache und Auffassung in sich, in der aber wiederum die Samaritaner nicht etwa vereinzelt stehn, sondern die ihre Nachklänge auch in der jüdischen Halachah zurückgelassen hat. Für die Kalbin, welche bei dem Auffinden eines durch unbekannte Hand Ermordeten geknickt werden soll, wird Deut. 21, 3 vorgeschrieben, dass mit ihr nicht gearbeitet worden und sie nicht im Joche gezogen habe אשר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל. So liest auch der Samaritaner, allein seine Uebersetzer zeigen, dass er die zwei von mir nach unserm Texte punctirten Worte anders vocalisirt und erklärt hat; der aramäische Uebersetzer giebt sie wieder mit ࠃࠋࠀ ࠍࠂࠃ ࠂࠁࠓ (נגידה: מסחן), das heisst: welche nicht gezogen hat ein Mann, auch Abu-Said hat nach Castellus' Anführung, فحل, das Männchen des Thieres, und so fand ich in der Berliner Handschrift: ولم يجيبها فحل, und kein Männchen ist zu ihr gekommen. Die Samaritaner lesen also: מְשָׁכָהּ בַּעַל, kein Mann hat sie (an sich) gezogen. Der Grund dieser Abweichung von der einfachen Auffassung, die noch dazu durch die Bestimmung bei der rothen Kuh (4 Mos. 19, 2

(אשר לא עלה עליה על) bestätigt wird, liegt offenbar darin, dass man hier den Ausdruck schleppend fand. Bei der rothen Kuh wird die ganze Bestimmung, dass sie noch zu keiner Arbeit verwendet worden, ausschliesslich mit dem Ausdrucke, dass noch kein Joch auf sie gekommen, angegeben; hier aber geht voraus, dass mit der Kalbin noch nicht gearbeitet worden, wozu also die nochmalige Wiederholung: die an keinem Joche gezogen? Um diese Tautologie zu beseitigen, erklären sie die Worte mit geänderter Vocalisation dahin, dass die Kalbin noch von keinem Stiere besprungen worden, was für den Ausdruck Kalbin, mit der ein junges weibliches Thier bezeichnet wird, sehr wohl passt. Für diese Auffassung sind aber noch mannichfache Spuren in der jüdischen Tradition vorhanden, und zwar finden sie sich merkwürdiger Weise nicht bei der Kalbin, über die überhaupt wenig verhandelt wird, weil das ganze Gesetz sich gar nicht im Leben erhielt, sondern bei der rothen Kuh. Von ihr heisst es in der Mischnah (Parah 2, 4): עלה עליה זכר פסולה, wenn ein Männchen sie bestiegen, ist sie untauglich, und ebenso das alte Thargum 4 Mos. 19, 2: דלא סליק ע׳ה דכר. Diese Ansicht wird zwar von Andern eingeschränkt, wie es in der Mischnah weiter heisst: ר׳ יהודה אומר אם העלהו פסולה ואם מעצמו כשרה „Juda sagt: wenn (der Eigenthümer) das männliche Thier hat die Kuh besteigen lassen, so ist sie untauglich, wenn dieses es jedoch von selbst thut, so ist sie tauglich." Derselbe Streit der Ansichten findet sich ähnlich in Mischnah 1: רבי אליעזר אומר פרת חטאת המעוברת כשרה וחכמים פוסלים „Elieser sagt, die Sühnkuh ist tauglich, wenn sie auch trächtig ist, die andern Lehrer erklären sie jedoch dann für untauglich." Die herrschende Ansicht war demnach jedenfalls, bei der rothen Kuh zu verlangen, dass sie nicht besprungen worden; dafür ist aber durchaus keine biblische Andeutung vorhanden, und selbst die gegenseitige Entlehnung der Bestimmungen über die rothe Kuh und die zu knickende Kalbin, die auch sonst angewendet wurde, bietet für diese Entscheidung keine Handhabe. Wohl aber ist sie für die Kalbin ausdrücklich angeordnet, wenn auch die alte jüdische Halachah mit dem Samaritaner in dem Gesetze der Kalbin las נִשְׁכָּה בַּעַל, dann konnte die Bestimmung auch auf die analoge rothe Kuh übertragen werden. Die Bestimmung blieb, wenn man auch später von der Lesart wieder abging. Ja sogar die abweichende Meinung giebt einen neuen Beleg dafür, dass die angegebene Vocalisation noch nachklang. Denn wenn Juda nur dann die Begattung der Kuh als einen Fehler betrachtet, wenn sie von dem Eigenthümer veranlasst worden, mit seinem Wissen und Willen geschehen ist — wie es in der Thosseftha heisst: לדעת הבעלים —, so ist Dies offenbar derselben Vocalisation entnommen, nur mit einer etwas andern Wendung. מְשָׁכָהּ בַּעַל wurde dahin gedeutet, der Eigenthümer, der Herr hat sie gezogen, nämlich zum männlichen Thiere hin, dann eben ist es eine Arbeit, die er sie verrichten lässt; geschah es aber aus eigenem Naturtriebe, so gilt es nicht als Arbeit. Ja, wie es scheint, haben alte Handschriften, um vor der Lesung בַּעַל zu hüten, das Wort gegen seine Abstammung und den sonstigen Gebrauch plene geschrieben בעול, wie es auch in einigen Drucken sich findet, und die massorethischen Handbücher mussten dagegen ausdrücklich erklären, das Wort sei auch hier defect zu schreiben.

Wird der samaritanische Text mit den ihn wiedergebenden Uebersetzungen in solcher Weise behandelt, nämlich im Zusammenhange mit allen andern alten Denkmalen, so wird eine unbefangene Forschung sehr wichtige Resultate daraus zu ziehen im Stande sein. Wir werden zwar in der Ueberzeugung immer mehr befestigt werden, dass der samaritanische Text im Allgemeinen unserm gegenwärtig recipirten weit nachsteht und dieser meistens das Richtigere giebt, aber es wird sich auch herausstellen, dass zuweilen durch die Samaritaner uns die ursprüngliche Lesart aufbewahrt, zuweilen beide von derselben abgewichen sind und an einer spätern Correctur bald übereinstimmend bald wieder unter sich abweichend festgehalten haben. Denn auch das wird sich immer klarer herausstellen, dass die Samaritaner als solche nur an verhältnissmässig wenigen Stellen selbstständige Aenderungen vorgenommen haben, im Ganzen und Grossen jedoch ihre Aenderungen der ganzen alten Zeit angehörten, welche den Text nach ihren eigenen Voraussetzungen sich zurecht machte. Dies ergiebt sich aus der unbefangenen Vergleichung des Samaritaners mit den 70, dem alten Thargum, der alten Halachah, dem Syrer, und theilweise sind die Spuren noch in den späteren Uebersetzungen, selbst in unserm Texte geblieben. Denn dieser hat sich wohl durch das Zurückgehn auf den ursprünglichen Text, wie dieses im Pharisäismus seit dem zweiten nachchristl. Jahrhunderte angestrebt wurde, der alten Reinheit angenähert, aber bald wich er dennoch durch spätere Correcturen, namentlich der Punctatoren und Accentuatoren, von der Darstellung des Verfassers ab, bald liess man es auch bei den alten vorgenommenen Correcturen bewenden, hier weil die ursprüngliche Lesart sich ganz verwischt hatte, dort weil man doch die alte Aenderung für nöthig oder angemessen fand. Jedenfalls erkennen wir daraus, dass auch unter den Juden der heutige Text nicht zu allen Zeiten der herrschende war, dass er ehedem vielfach schwankte und erst spät zum Abschlusse nach der gegenwärtigen Gestalt gelangte.

Nur in dieser Einsicht, die durch jedes neue Beispiel befestigt wird und die noch durch massenhafte Beispiele belegt werden kann, erlangt man eine richtige Erklärung über die verschiedenen uns vorliegenden Textesrecensionen und deren in den Uebersetzungen ausgeprägten Charakter; nur so werden wir annähernd uns einen vollkommen richtigen Text, wie er aus der Hand der Verfasser hervorgegangen, herstellen können, und nur dadurch erlangen wir auch einen Einblick in den Gedankengang des Judenthums nach seiner geschichtlichen Entwickelung. Diese Auffassung habe ich 1857 in meiner „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" vorgetragen nach dem ganzen weiten Umfange der in Betracht kommenden Momente und habe seitdem in einzelnen Abhandlungen an verschiedenen Orten Ergänzungen und Vervollständigungen gegeben. Wenn noch immer hie und da diese Gegenstände in der alten mechanischen Weise behandelt werden, so beweist Dies nur, wie Vielen es an der Fähigkeit fehlt, mit geschichtlichem Sinne in die geistige Bewegung der Zeiten einzugehn. Noch immer stellt man sich unsern Text als den zu allen Zeiten einzig unter den Juden herrschenden vor, betrachtet ihn als den unverbrüchlich zuverlässigen, hingegen wird der Samaritaner als betrügerischer Fälscher hingestellt. Das ginge nun, wenn nur nicht die 70 so auffallend mit dem Samaritaner zusammenstimmten, wenn nur nicht Pseudo-Jonathan so viele alte Bestandtheile enthielte, die denselben Standpunkt repräsentiren, wenn nicht die alte Halachah

ähnliche Lesarten voraussetzte, und selbst andere Uebersetzungen noch hie und da gleiche Abweichungen hätten. Nun tappt man nach den verschiedensten Lösungsversuchen umher, die, weil von verkehrter Auffassung ausgehend, ebenso unglücklich wie ungenügend sind. Dies ist neuerdings einem jungen Manne, Samuel Kohn widerfahren, der in einer Erstlingsschrift[1]) die Untersuchung neu aufgenommen. Der jugendliche Verfasser hat den Gegenstand mit fleissigem Studium sich zu eigen gemacht, er ist mit der Literatur vollkommen vertraut, er hat ebenso auch meine „Urschrift" reichlich benutzt, wenn er auch, nach Art der Fränckel'schen Seminar-Theologie, sie blos einmal (S. 30 Anm. 2) nennt, jedoch nicht erschöpfend und noch weit weniger Neues beibringend[2]). Allein zu einem Resultate kommt er nicht.

Woher die so auffallende vielfache Uebereinstimmung zwischen den 70 und dem Samaritaner? Diese Frage beschäftigt Hrn. Kohn vorzugsweise. Den abenteuerlichen Gedanken, der Samaritaner habe sich seinen Text aus den 70 zurück übersetzt, weist er mit Recht ab, aber mit ebenso entschiedenem Unrechte die andere Lösung, dass den 70 ein ähnlicher Text vorgelegen habe, wie ihn der Samaritaner festgehalten, wie er aber damals allgemein auch unter den Juden cursirte, dass die Uebersetzer oft auch denselben Anstoss, welchen die Samaritaner durch Aenderung des Textes beseitigten, auf gleiche oder ähnliche Weise durch Umdeutung umgingen, während anderswo ihr Text auch wieder mehr dem unsrigen heutigen als dem des Samaritaners sich näherte und sie in der Erklärung sich auch selbstständig verhielten. Indem nun der Vf. diese einzig richtige Lösung verwirft, bleibt ihm nur die dritte Möglichkeit, dass die 70 aus dem Samaritaner übersetzten. Nur ein geringes Nachdenken musste ihm jedoch diese Lösung fast als unmöglich erscheinen lassen. Wie konnte es Juden einfallen, lieber den Text des Samaritaners als den ihrigen wiederzugeben? Der Vf. sucht deshalb dieser Hypothese eine andere Wendung zu geben, die aber fast noch unglücklicher ist. Die Samaritaner, behauptet er, hatten schon frühzeitig selbstständig eine griechische Uebersetzung angefertigt, die vollständig ihren Text wiedergab, erst später gingen auch die Juden daran, eine solche für sich zu bearbeiten. Die Uebersetzer aber, welche dieses Werk übernahmen — die sog. 70 — waren des Hebräischen wenig kundig, sie benutzten

---

1) De Pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu. 68 S. 8.

2) Vgl. z. B. S. 11 f. über הרי mit Urschr. 251, S. 15 u. 50 mit Urschr. 247, S. 20 A. 3 mit dieser Ztschr. XVIII S. 592, das. u. S. 52 über 2 Mos. 18, 7 mit Urschr. S. 273, S. 21 u. 52 über 4 Mos. 11, 28 mit Urschr. 471, S. 22 u. 53 über 1 Mos. 49, 5 mit Urschr. 374 ff. 443 f. Jüd. Zeitschr. I 297, S. 23 über 1 Mos. 48, 15 mit Urschr. 308, das. über יראו und יחזו mit Urschr. 337 ff., S. 24 u. 53 über 1 Mos. 41, 16 בלעדי mit Urschr. 244 f., S. 44 über 1 Mos. 49, 6 יחד כבדי mit Urschr. 319, das. f. über 2 Mos. 13, 18 וחמשים mit Urschr. 463, S. 45 über 3 Mos. 18, 21 mit Urschr. 302 ff., das. über 5 Mos. 9, 24 mit Urschr. 336, das. f. über 4 Mos. 21, 30 mit Urschr. 257, S. 47 f. über 1 Mos. 22, 2 המוריה mit Urschr. 278, über 5 Mos. 32, 9 mit Urschr. 250, S. 60 über 1 Mos. 30, 40 mit Urschr. 244 u. sonst. Der einsichtige Leser, welcher die Stellen vergleicht, wird hier hoffentlich in „Urschrift" immer das Umfassendere und Richtigere finden.

desshalb die ihnen vorliegende samaritanisch-griechische Uebersetzung, nahmen aber dabei freilich doch auch den hebräischen Text, wie er bei den Juden feststand, zur Hand und änderten nach diesem die Uebersetzung; daher also die so häufige Uebereinstimmung der 70 mit dem Samaritaner, daher aber auch die nicht seltene Abweichung. Allein diese Lösung enthält eine Kette der ungeheuerlichsten Unwahrscheinlichkeiten. Von einer samaritanisch-griechischen Uebersetzung aus so alter Zeit weiss kein Mensch; wenn spätere Samaritaner, nachdem sie von der Septuaginta erfahren hatten ohne sie zu kennen, sich dieselbe aneignen wollten, so ist Dies wie mit allen Ereignissen, die sie sich zuzuschreiben bemüht sind. Eine Spur dieser alten Uebersetzung ist nirgends aufzufinden; denn das Samareitikon betrachtet auch Hr. Kohn, und mit Recht, als eine spätere Sammlung einzelner Bemerkungen von samaritanischer Seite zu der fast kanonisch gewordenen Siebziger-Uebersetzung. Ein solches hochwichtige Ereigniss, eine solche einflussreiche That sollte ganz aus dem Andenken geschwunden sein? Die Samaritaner sollten nicht diese bedeutsame Aeusserung eines kräftigen religiösen Bewusstseins in ihrer Erinnerung bewahrt, sollten nicht mit stolzem Selbstgefühle es den Juden vorgerückt haben, dass sie die Ersten gewesen, die eine Uebersetzung angefertigt, dass die Juden sie bestohlen und corrumpirt hätten? Allein die Samaritaner waren auch einer solchen That gar nicht fähig; eine Uebersetzung zur damaligen Zeit — wohl die erste, die überhaupt in der Literaturgeschichte vorkommt — ist das Werk einer völligen Verschmelzung zweier verschiedenen Culturelemente, eine solche Verschmelzung des Hebraismus und Hellenismus ist im Alexandrinismus vollzogen, er ist ein jüdisches Werk, und sein erstes wichtiges Product ist eben diese Uebersetzung. Diese ist ein Ehrendenkmal des griechischen Judenthums, sollte dieselbe auch noch so schlecht ausgeführt sein. Allein die Arbeit, so wenig sie uns genügen mag, war für ihre Zeit sicher eine befriedigende, sie ist nach dem ihnen vorliegenden Texte und nach der damaligen Auffassung ausgeführt, so dass sie eines der belehrendsten Zeugnisse für jene Zeit bleibt. Hr. Kohn entwindet in parteiischer Verblendung dem jüdischen Alexandrinismus einen Ehrenkranz und setzt ihn auf das Haupt des samaritanischen, ohne zu ahnen, dass er diesem damit eine Bedeutung verleiht, welche alle Uebersetzungsfehler überwiegt. Auch ist es ganz falsch, wenn man die Meinung aufstellt, dass die Uebersetzer des Hebräischen wenig kundig gewesen; weil Philo, argumentirt man, sehr wenig hebräisch verstand, müssen auch die etwa drei Jahrhunderte vor ihm lebenden Uebersetzer desselben unkundig gewesen sein. Allein Philo unternahm keine Uebersetzung, erst im Laufe der Zeit verlor sich in Aegypten unter den Juden die Kenntniss des Hebräischen, aber gerade weil eine griechische Uebersetzung der Bibel vorhanden war und man es nicht für nöthig hielt auf das Original zurückzugehn, umsomehr als diese Uebersetzung ein geheiligtes Ansehen erlangt hatte, während in der ältern Zeit das Hebräische noch viel geläufiger war, und man sich nicht an eine Uebersetzung gewagt hätte, wenn man sich die Fähigkeit dazu nicht zutrauen durfte. Und der Umstand von dem hohen Ansehen, welches die Uebersetzung erlangte, ist wieder die kräftigste Widerlegung der Hypothese von der samaritanischen Grundlage der Septuaginta. War diese vorgebliche Thatsache den Juden bekannt, und es konnte ihnen bei einer Vergleichung nicht entgehn, so musste nicht blos der gegenseitige Hass, sondern

auch die ihnen gleichfalls bekannte Thatsache, dass der jüdische Text stark von dem samaritanischen abweiche, was ja die Uebersetzer selbst nöthigte, den jüdischen Text zur Hand zu nehmen, diese, wenn auch von Juden ausgegangene, aber auf samaritanischer Grundlage ruhende Uebersetzung alles Nimbus entkleiden. Und nun gar in Palästina! Man wusste dort, dass die 70 von dem dort recipirten Texte an einzelnen Stellen abweichen, zum Theile stimmen auch diese Abweichungen mit dem Samaritaner überein, und dennoch sollte man auch dort diese Uebersetzung sehr hochgehalten haben — bis später die abweichende Feststellung des Textes sie ihres Ansehens beraubte —, sie hochgehalten haben, wenn diese Aenderungen nur aus Unkenntniss, aus Stümperhaftigkeit von den Samaritanern entlehnt worden, nicht aus eigener Einsicht und bewusster, Anstösse beseitigender Absicht? Das sind Alles geradezu Unmöglichkeiten! Die Palästinenser mussten vielmehr sehr wohl wissen, dass ihre alexandrinischen Brüder des hebräischen Textes für ihre Zeit vollkommen mächtig waren, dass ihre Abweichungen, insoweit nicht der damals cursirende Text sie schon in sich schloss, mit Wissen und Willen, aber zu sehr löblichen Zwecken vorgenommen wurden, und desshalb theilten sie die Verehrung für sie mit den Alexandrinern.

Der Vf. weiss natürlich nicht den Schatten eines Beleges für seine Behauptung beizubringen. Doch nein! er führt einen solchen an, den er als schlagend betrachtet. Wir müssen noch kurz denselben prüfen. Der Erzählung, dass Jakob die fremden Götter und Ohrringe, welche seine Söhne hatten, unter der Eiche bei Sichem vergraben habe, fügt die Septuaginta 1 Mos. 35, 4 hinzu: *καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.* Das ist offenbar, sagt Herr Kohn, ein tendentiöser samaritanischer Zusatz, um Sichem von dem Vorwurfe zu reinigen, dass dort Götzenbilder vergraben seien, wie wir denn wirklich finden, dass später die Juden ihnen vorgeworfen, sie verehrten die dort vergrabenen Götzen. Allein warum findet sich der Zusatz nicht im samaritanischen Texte? Der samaritanisch-hebräische Text, meint Hr. K., war bereits abgeschlossen, die guten Leute, welche früher den Text mit solch souverainer Willkür behandelt hatten, haben gerade diese Stelle übersehen, und nun war die Möglichkeit benommen, am abgeschlossenen Texte noch etwas zu ändern. Aber was man mit dem Texte nicht mehr vornehmen konnte, dem vermochte man noch in der vorgeblichen alten sam.-griechischen Uebersetzung abzuhelfen; da ward denn auch der Zusatz, dass Jakob die Götzenbilder nicht blos vergraben, sondern sie auch vernichtet habe, hineingebracht, und die 70 haben diesen Zusatz auch gedankenlos nachgeschrieben. Folglich ist die griechisch-samarit. Uebersetzung die Grundlage der Septuaginta, nicht der hebr.-sam. Text. — Eine recht kindliche Auffassung der Textesgeschichte! Die Samaritaner, die sich ihren Text so ganz nach Belieben und dabei mit kleinlichster Sorgfalt zurecht machten, hatten gerade eine Stelle, die ihnen die anstössigste sein musste — wenn sie überhaupt wirklich einen Anstoss bietet —, übersehen! Und bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert war der Text der Samaritaner so abgeschlossen, dass nun ein Zusatz gar nicht mehr möglich war; denn die Uebersetzung, welche der der 70 vorangegangen sein soll, musste doch spätestens am Anfange des 3. Jahrh. angefertigt sein, und da diese noch nachhalf, nachdem der Text schon abgeschlossen war, so muss dieser Abschluss schon im

4. Jahrh. erfolgt sein. Eine jede besonnene Kritik weiss aber, dass von einem Abschlusse des Textes selbst unter den Juden frühestens im zweiten nachchristlichen Jahrh. die Rede sein kann, und auch von da ab noch lange Schwankungen waren, bei den Samaritanern aber in dieser frühen Zeit gewiss die Kenntniss eine sehr dürftige war und sie erst allmälig literarische Bildung annahmen und ihren Text sich viel später feststellten. Wie hätte auch ein solcher Zusatz, selbst wenn er nur in eine griechisch-samarit. Uebersetzung Eingang gefunden hätte, nicht bei den spätern Samaritanern unter mannichfachen Formen wiederkehren sollen? Aber weder die aramäische noch die arabische Uebersetzung weiss etwas davon.

In der That ist auch der samaritanische Ursprung dieses griechischen Zusatzes nur für den ersten Augenblick scheinbar, zerfliesst aber bei genauerer Betrachtung. Für Juden und Samaritaner enthielt die Stelle keinen Anstoss und sie bedurfte daher keines Zusatzes. Wenn Jakob die Götzen vergraben hatte, so waren sie damit der Vernichtung preisgegeben. Die Gottesverehrung der Samaritaner wurde in der alten Zeit durchaus nicht verdächtigt, und es fiel weder ihnen ein, einen möglichen Vorwurf des Götzendienstes von sich abzulenken, noch den Juden, einen solchen gegen sie zu erheben. Erst spätere kleinliche Parteipolemik, die den Samaritanern überhaupt vieles andichtete, woran die frühere Zeit nicht dachte, wie unter Anderm dass sie das Bild einer Taube auf Garizim verehrten, die auch die Scheidewand weit dichter zog, erst sie erfand auch diese boshafte Neckerei, welche früher ganz unbekannt war. Anders war es mit den griechischen Uebersetzern der Bibel: sie mussten daran denken, dass ihre Arbeit auch in die Hände von Heiden fallen könne, und wie sie so manche Vorsorge in Rücksicht auf sie trafen, so hielten sie auch den Zusatz für nöthig, Jakob habe diese Götzen alsbald vernichtet, nicht blos vergraben, sie seien daher nie mehr zum Vorschein gekommen.

Wenn das Verhältniss der 70 zum Samaritaner demnach falsch aufgefasst wird, so weiss Hr. K. umsoweniger eine Erklärung für die Uebereinstimmung anderer Uebersetzer mit dem samaritanischen Texte; allein er geht darüber mit einer Flüchtigkeit hinweg, die der Bedeutung dieser Momente nicht gerecht wird. Wenn die syrische Uebersetzung oft den sam. Text wiedergiebt, so meint Herr K., das sei aus der Septuaginta hinein corrigirt; wenn unser Text der Septuaginta aber gerade an manchen Stellen die Abweichung, welche der Syrer mit dem Sam. theilt, nicht hat, so soll unsere griech. Uebersetzung wieder corrumpirt sein und früher auch so gelautet haben. Das sind gehäufte Willkürlichkeiten. Ich glaube kaum, dass der Einfluss der Septuaginta auf die syr. Uebersetzung des Pentateuch sowohl in ihrer ursprünglichen als in ihrer gegenwärtigen Gestalt irgendwie nachgewiesen werden kann, während ich Dies von der syr. Uebersetzung der Psalmen und einiger anderer Bücher theilweise zugeben mag. Endlich aber wie steht es mit dem alten Thargum? Ueber diese Frage schlüpft Hr. K. mit einer Eile hinweg, die nach meinem „Excurs über das jerusalemische Thargum" (Urschrift S. 451 ff.) kaum glaublich ist.

Jedoch genug! Alle Versuche, der wissenschaftlichen Unbefangenheit aus dem Wege zu gehen und aus dogmatischen Vorurtheilen heraus die historischen Thatsachen zu erklären, führen den Klarblickenden nur immer sicherer zur einzigen Wahrheit hin. Möge die Aufmerksamkeit der Gelehrten den vernach-

lässigten Samaritanern, die immer ein wichtiges Glied in der Gesammtentwickelung und zu deren Erklärung bleiben, wieder ernstlich zugewendet werden!

Frankfurt a. M. 4. Mai 1865.

Assaf.

Von Rabb. **Dr. Geiger.**

Meinem Wunsche, den ich Bd. XIV S. 277 ff. ausgesprochen, ist in neuster Zeit durch Hrn. A. Neubauer eine theilweise Befriedigung geworden, indem derselbe in „Orient und Occident" II, 657—76 (vgl. Nachtrag S. 767 f.) über Assaph hebraeus (אסף היהודי) nach drei von ihm untersuchten hebräischen Codices (München, Paris und Oxford), zu denen noch Mittheilungen des Herrn Prof. Fausto Lascinio über den Florentiner Codex kommen, und nach einem Pariser lateinischen Tractate Näheres angiebt. Sein Resultat giebt er vorn mit folgenden Worten: „Assaf war Christ, lebte im 11. Jahrhundert, und hat vielleicht sein Buch arabisch geschrieben, denn unser hebräisches Buch ist jedenfalls eine Uebersetzung aus dem lateinischen." Ohne die Richtigkeit dieser Behauptungen mit Entschiedenheit in Abrede stellen zu wollen, muss ich doch bemerken, dass sie sich aus den zur Unterstützung folgenden Auszügen nicht ergeben und an sich gar manches Bedenken erwecken. Das hebräische Buch ist ein medicinisches; in diesem werden die Namen der Pflanzen wie der Medicamente u. dgl. vorwiegend mit lateinischen Namen bezeichnet, allein auch griechisch und aramäisch, hie und da persisch und arabisch; ja aus der S. 659 Anm. 9 mitgetheilten Stelle scheint hervorzugehn, dass ursprünglich die Kräuter griechisch und aramäisch benannt worden und dann erst ein „Glossarium" hinzugefügt wurde, um durch die lateinische Uebersetzung diese weniger bekannten Bezeichnungen verständlich zu machen. Das lateinische Element des Buches scheint demnach blosser Zusatz späterer Ueberarbeiter zu sein, und auch das persische und arabische giebt sich als lockeren Anhang, während das Hebräische den Grundstock bildet und die Kunstwörter zunächst griechisch und aramäisch sind. Wie wäre das zu erklären, wenn das Buch ursprünglich arabisch geschrieben und erst aus einer lateinischen Uebersetzung in hebräisches Gewand gehüllt worden wäre? Da müsste gerade arabisch und lateinisch vorherrschen, griechisch und aramäisch wären ein ganz unnützer Ballast gewesen. Oder wäre Assaf vielleicht ein syrischer Christ gewesen, der demnach die Bezeichnungen, wie sie in seiner syrischen Muttersprache geltend waren, in seinem arabischen Werke nicht weglassen mochte? Assaf und sein Geschichtswerk war allerdings im 13. Jahrhundert dem Barhebräus bekannt; allein gerade daraus wie er angeführt wird, ersehen wir, dass er kein syrischer Christ gewesen. Er ist für Barhebräus wie in der arabischen Literatur zur mythischen Person geworden; ersterer bezeichnet ihn als „hebräischen Priester, Bruder Esra's", bei den Arabern gilt er gar als Wesir Salomo's. So kann ein syrischer Christ aus dem 11. Jahrhundert nicht verkannt werden. Noch dazu wenn er sein Christenthum so offen bekennt, wie es in der lateinischen Kosmographie —

denn diese enthält der lateinische Codex, von dem Hr. N. ausführlichere Auszüge giebt — geschieht. Von einem solchen Manne wären ganz andere geschichtliche Mittheilungen benutzt worden als die wenigen altjüdischen Sagen. Wie kommt ferner ein syrischer Christ zu dem Namen Assaf und zur Bezeichnung als יהודי, Hebraeus? Sollte er selbst jüdischer Abstammung gewesen sein, so würde sein hebräischer Name dann doch mit einem christlichen oder arabischen vertauscht worden sein, und man würde eher den jüdischen Ursprung verwischt als ihn so scharf betont haben. Denn für einen Ruhm hielt man eine solche Abstammung und die Benennung danach keineswegs. Das zeigt uns ein Gedichtchen, welches uns Barhebräus über sich selbst hinterlassen hat. Unter den Gedichten nämlich, welche **Lengerke** aus der Sammlung des Barhebr. veröffentlicht hat, befindet sich (Part. IV, Königsberg 1838 p. 5 eines, welches überschrieben ist: ܥܠ ܩܢܘܡܗ, über sich selbst, und das folgendermassen lautet:

ܐܢܗܘ ܕܡܪܝܐ ܩܢܘܡܗ ܟܢܝ ܥܡܐ ܫܡܪܝܐ
ܠܐ ܬܬܒܗܬ ܐܢ ܕܩܪܘܢܟ ܒܪ ܥܒܪܝܐ
ܦܪܬܐ ܗܘ ܓܝܪ ܗܘ ܫܘܡܗܐ ܐܦ ܢܗܪܐ
ܠܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܡܘܡܬܢܝܬܐ ܘܠܐ ܣܦܪܐ

„Wenn der Herr sich selbst als einen Samaritaner bezeichnete, so brauchst du dich nicht beschämt zu fühlen, wenn sie dich den Sohn eines Hebräers nennen; diese Benennung kommt vom Euphrat, auch vom Strome (Jordan) her, sie ist nicht die eines beschworenen Bekenntnisses, nicht die eines hebräischen Schriftgelehrten." Barhebräus wehrt demnach mit grosser Entschiedenheit ab, dass sein Name auf ein jüdisches Bekenntniss hinweise; עֵבֶר heisse, wie er seine Sprachgelehrsamkeit ausnutzend bemerkt, jenseits des Stromes, also entweder des Euphrats oder des Jordans, weiter habe es keinen Inhalt [1]. Und Assaf sollte man, trotz der Sicherheit seines christlichen Bekenntnisses, immer weiter nicht blos den Sohn eines Hebräers, sondern den Hebräer, nicht blos den Hebräer — was mit Barh. sprachgelehrt auf den Ort der Abstammung gedeutet werden könnte —, sondern den Juden genannt haben?

---

1) Lengerke giebt p. 18 folgende Uebersetzung: In personam ejus [domini Jesu]. Si vero dominus ipse designavit populum Samaritanum, non erubescas, si te vocent, fili hebraee! Dubitatum (pr. disruptum) enim est nomen [Domini] et offensioni sine confessione jurejurando firmata neque inquisitum. In den Anmerkungen werden wir belehrt, ܦܪܬܐ komme von ܦܪܬ, zerbrechen, aber sei auch mit ܐܬܦܪܬ, zweifeln, verwandt, ܢܗܪܐ komme von ܢܗܪ, heisse id quod offensioni est und sei dem Lexikon hinzuzufügen u. s. w., der Sinn des Ganzen aber sei: Qui Christi nomen vere professus sit et exploraverit (nec tamen scrutatorum more), nunquam illud addubitabit. Dass an diesem Allen nicht ein richtiges Wort ist, brauche ich nicht nachzuweisen, brauche auch meine Uebersetzung und Auffassung nicht zu begründen, und bemerke blos, dass ich in der ersten Zeile ܥܡܐ̇ für ܥܡܐ lese.

Allein die lateinische Kosmographie lässt ja an seinem Christenthum keinen Zweifel. In ihr wird ja Christliches und Kirchliches immer hervorgehoben, und das Geschichtswerk, auf das sie sich bezieht (vgl. bei Neub. S. 668), spricht ausführlich über Christus und seine Schüler. In der lateinischen Bearbeitung beider allerdings, aber ob auch im Originale? Das bezweifle ich sehr. Und mein Bedenken wird verstärkt durch die Art, wie in den mitgetheilten Stellen der Kosmographie zuweilen die christlichen Bemerkungen nachhinken. So schliesst die Beschreibung Asiens mit der Mittheilung, das Paradies sei den Menschen durch die Sünde verschlossen worden, seine Gegend, wie viele andere Länder, sei in Indien gegen Osten, jedoch er wolle nicht weiter von Asien sprechen, vielmehr zu Europa übergehen. Und nun erst nachdem dieser Schluss gemacht ist, heisst es noch weiter: „Wisset, dass in den orientalischen Theilen geboren ist Christus etc." Sieht man nicht deutlich, dass das der Zusatz eines späteren christlichen Bearbeiters ist? Der Schluss des Ganzen lautet: Deo gratia, Explicit. Und nun erst folgt wieder: Te laudo Christe ... et Matheus scriptor a te benedictus. Will es demnach nicht scheinen, dass die ganze christliche Färbung lediglich von spätern Bearbeitern herrührt? — Ob christliche Astronomen des Mittelalters sich der allerdings von Ptolemäus bereits im Almagest gebrauchten, bei den Juden aber üblichen und gesetzlich gewordenen Zeittheilung und Umlaufsbestimmung des Mondes gleichfalls bedienen, ist mir unbekannt. Bei Assaf findet sie sich, nämlich dass die Stunde in 1080 Theilchen getheilt werde, der Mond aber seinen Umlauf vollende in 29 Tagen, 12 Stunden und 793 Theilchen der Stunde [1]. Jedenfalls ist hier ein Werth gelegt auf den Mondmonat, der für den Christen weit weniger Werth hat als für den Juden.

Somit ist die Frage über den von der Sage so sehr ausgeschmückten „Juden Assaf" noch keineswegs erledigt; mir scheint er wohl Jude gewesen zu sein, einer verhältnissmässig alten Zeit, der geonäischen — bis zum 10ten Jahrhundert spätestens herab, wahrscheinlich aber früher —, in welcher das Aramäische noch üblich war, angehörig zu sein, und genauere Aufklärungen, wozu namentlich die etwaige Auffindung seines Geschichtswerkes viel beitragen würde, sind noch immer zu erwarten.

Frankfurt a. M. 1. August 1864.

Aus einem Briefe des Rabb. Dr. Geiger an Prof. Fleischer.

Gestatten Sie mir nun noch einige Bemerkungen zu dem letzten Doppelhefte unserer Zeitschrift! — Aus dem Mandäischen, über dessen in Paris und London vorhandene handschriftliche Literatur Euting interessante und genaue Nachrichten liefert, tritt uns Zeitschr. d. DMG. XIX S. 123 ein Wort entgegen,

1) Vgl. bei Neub. S. 675 u. dazu S. 768. Richtig ist, wie zuerst steht LXXXXIII, das zweite Mal fehlt mit Unrecht ein X, und wenn S. 768 gerade zu der ersteren Lesart ein Fragezeichen hinzugefügt wird, so passt dies eher für die zweite.

das wiederum dessen enge Verwandtschaft mit dem babylonisch-thalmudischen Dialekte bekundet. תארבאצא kommt auch in Gemara Menachoth 82 b (nicht 32 b wie bei Buxtorf) als תרביצא vor. Wie aus sonstigen Stellen hervorgeht, bedeutet das Wort: Vorhof, weite Halle vor dem Hause; a. a. O. aber wird es von dem Lehrhause gebraucht, und zwar als die weite Halle desselben, in welcher die Schüler selbstständig in freier Weise das Studium betrieben, im Gegensatze zu den im innern Raume Statt findenden engern, mehr officiellen, die Resultate abschliessenden Lehrversammlungen, welche an gewissen Monaten unter Aufsicht der höchsten Schulhäupter abgehalten und כלה genannt wurden, wie dieser Ausdruck an genannter Stelle als Gegensatz auch vorkommt nach der richtigen LA. Nathan's im Aruch. Unrichtig giebt dem Worte Raschi (und ihm folgend gleich den Thosafoth auch Buxtorf) die Deutung: der Ort, שמרביצין בו תורה, an welchem man Thorah verbreitet. Es ist vielmehr nur Halle und speciell: Halle des Lehrhauses. Die weitere Ausschmückung von Grätz (Geschichte Bd. V S. 150) ist eigne Zuthat. Dasselbe ist nun das mandäische תארבאצא, die Lehrhalle, in welcher die Abschrift gemacht wurde. — Dass דראשא, über dessen eigentlichen Sinn Hr. E. (S. 129 A. 1) unsicher ist, im Syrischen und Thalmudischen nicht „Forschung", sondern: Untersuchung, Vortrag, Homilie bedeutet, ist bekannt. — Erfreulich war mir, dass die weibliche Baalgöttin בעלת, welche ich in Bd. XVIII S. 598 (und auf diese Stelle hätte auch hier in dem Nachtrage S. 314 verwiesen werden müssen, nicht auf S. 93) in verschiedenen Inschriften aufzufinden glaubte, auch von Osiander nun in himjaritischen Inschriften S. 261 u. 265 nachgewiesen wird. Sollte nicht S. 273 בעלת חמחן auch ein mit diesem Namen der Göttin zusammengesetzter Eigenname sein? — Wenn Hr. Dr. Werner S. 306 f. das syrische נכיס, von mir abweichend, von *νόσος* ableiten will, so mag die Entscheidung darüber dahingestellt bleiben, und will ich meine Bedenken dagegen als über etwas ganz Gleichgültiges, während sie dennoch einer weiteren Ausführung bedürften, lieber unterdrücken. Der Punkt jedoch, auf den es mir ankam und der wirklich eine historische Bedeutung hat, ist von ihm gänzlich übergangen worden, nämlich dass das onkelosische Thargum für נכיס die Bedeutung: verdriesslich, betrübt, erzürnt, aus dem ächtaramäischen Stamme בנס, zürnen, und davon בנכיס, erzürnt, irrthümlich abgeleitet hat, indem es in letzterem das Beth nicht als Stammbuchstaben erkennt, sondern als Partikel nimmt und so auch dem נכיס die Bed.: erzürnt beilegt, welche dieses Wort in dem Aechtaramäischen gar nicht hat. Ein solches einzelnes Beispiel wirft ein helles Licht auf den künstlich gemachten Dialekt des Onkelos-Thargums und auf seine ganze Entstehung oder Schlussgestaltung.

Frankfurt a. M. 24. Mai 1865.

Aus Briefen des Herrn Friederich an Prof. Brockhaus.

Buitenzorg, 12. Septbr. 1864.

— Ich habe $4^1/_2$ Monate auf einer Reise zugebracht und in dieser Zeit die Gebirgsgegend des Dieng, Boro Budo und Prambanan genau kennen gelernt.

Der letztere Ort oder eigentlich Tempeldistrikt hat eine Ausdehnung grösser als die von London. Natürlich begreifen die jetzigen Javanen den Zusammenhang nicht mehr und geben jedem Tempel oder jeder Gruppe von Tempeln besondere Namen, aus denen man am besten die völlige Unwissenheit dieser Leute über ihre Vorzeit ersehen kann. Die Javanische Tradition ist beinah ganz unbrauchbar, — alles bezieht sich fast nur auf die Einführung des Mohammedanismus; so auch die Legenden, die man über Prambanan findet, während die Inschriften uns in das achte und neunte Jahrhundert nach Çaka versetzen.

Dies letztere ist die Zeit der Blüthe des mächtigen und civilisirten Reiches, dem wir die prächtigen Gebäude bei Prambanan und offenbar ebenso Boro Budo, Mindut und die Tempel am Fusse des Merapi zu danken haben. Alle haben denselben Charakter: der herrschende Gottesdienst war ein Buddhismus, der sich den Brahmanismus einverleibt hatte, wiewohl er den Cultus von Çiva und seiner Çakti nicht zu vernichten im Stande war. Aus der Verschmelzung namentlich von Vishnu mit Buddha ist der bekannte Batara Guru entstanden. In diesem Falle will ich einmal der Angabe eines Javanischen Regenten insofern Vertrauen schenken, dass eine auf Boro Budo unendlich oft vorkommende Göttergestalt mit aufklimmendem Lotus in der linken Hand und einem Opfergefäss mit aufsteigender Flamme zur rechten Seite, ohne alle weiteren Attribute von Vishnu oder Çiva, den verehrten Batara Guru darstellt; er findet sich ebenso in Prambanan. Die Aussengallerie von Boro Budo ist ganz bedeckt mit der Darstellung dieser Gottheit, die von dienenden weiblichen Figuren von beiden Seiten umgeben ist, und neben der sich nur noch ein Siva, wie es scheint Kâla, ebenfalls häufig, und regelmässig wiederholt, findet. Diese Götter waren offenbar die des Volks. Für die eigentlichen Buddhisten hatten die 5 Dhyânibuddha's und der Dagop (Dehagarbha) allein Bedeutung.

Ausser den Bildwerken sprechen für die Vermischung des Buddhismus mit dem Brahmanismus Namen von Fürsten wie Çiva-Buddha, den ich schon vor langer Zeit erwähnt habe, jetzt aber vor Allem das Auffinden des bekannten Buddhistischen Glaubensbekenntnisses in derselben Schrift wie das von mir im XXIII. Theile der Verhandelingen Batav. Genootschap mitgetheilte, aber auf keinem Buddhabilde, sondern auf einer Brahmanischen Figur von Bronze mit Lotus, die dem Batara Guru entspricht, aber deutlich weiblich ist.

Nach der Untersuchung der Gegend von Kediri (Daha) und Malang (Siñha Sari), die ich auf meiner zweiten Reise anstellen werde, glaube ich eine Uebersicht der Javanischen Reiche in ihrer Folge, natürlich auch erst annähernd sicher, geben zu können. Bis jetzt halte ich von den schon bekannten

Reichen Kediri für das älteste (circa 600 n. Chr.; jedoch vielleicht auch noch bedeutend älter); das Reich, dessen Sitz durch den Tempeldistrikt von Prambanan bezeichnet wird und dessen heiliger Berg der Merapi war — Merapi leite ich ab von Meru-api, der feurige Meru, daneben ist der Merbabu = Meru-abu, der Aschen-Meru [1]) — hatte seine Blüthe im 8ten und 9ten Jahrhundert.

Dann folgt die Zeit, wo die Tempel im hohen Gebirge, auf dem Dieng und der Umgegend entstanden sind, und hierauf endlich das letzte, beinahe allein bekannt gebliebene Reich Madjapahit, Skr. Wilwatikta.

Buitenzorg, 30. November 1864.

— — Eine interessante Inschrift habe ich auf einem Metallbilde gefunden, nämlich das bekannte Buddhistische Glaubensbekenntniss yê dharmâ hetuprabhavâ u. s. w. auf einem nicht buddhistischen Bilde. Dies giebt mir einen neuen Beweiss, dass Buddhismus und Çivaismus auf Java in einer gewissen Periode amalgamirt waren. Diese Periode ist namentlich das 8te und 9te Jahrhundert nach Çaka; wie viel länger sie gedauert hat, kann ich noch nicht bestimmen; nur herrschte in Madjapahit der Çivaismus vor; die Indische Reaction hat dann wohl auf Java eingewirkt.

Ueber die Wurzel von „sisli".

Von

Prof. **M. Wickerhauser.**

Durch meine Angabe, dass سيسلى [2]) dem t. kroatischen Dialekt angehöre (XVI, 757), die gegen meine Absicht so aufgefasst wurde, als ob ich mich der Meinung hingäbe, dass auch das Etymon von sisli im Türkisch-Kroatischen zu suchen sei und als ob ich es selber dort suchte, ist eine lexikalische Bemerkung (XVII, 392) und durch diese eine mir sehr werthvolle Aufklärung über das Verhalten des Osmanisch-Tschagataïschen anlautenden s im Jakutischen (XVIII, 341) hervorgerufen worden. — Seit dem hat Hr. Sax das genannte Wort als in derselben Bedeutung „neblig" auch im Trapezunter Gebrauche vorhanden

1) Diese Namen sind wohl nicht die ursprünglichen; die Bemerkung gilt auch für andre Berge u. s. w.

2) Sisli war mir vor 3 Jahren von meinem Bruder Emil, kais. Dolmetsch zu Agram, als in den Akten der Korrespondenz mit den Türken vorkommend bezeichnet worden, auch sis Hauptwort: Nebel, schlechtes Wetter; aber in Serajevo wurde es als „nicht bekannt oder wenigstens nicht gebräuchlich" angegeben, auch fehlt es in Men. und ich vermuthe im t. Kamus. Vergleiche dort ضباب. Die den Türken geläufigen Ausdrücke sind: pus, pus hawa, ruthubetli hawa, duman, bulut, bulutli hawa, jasch hawa, jaghmurlu hawa, namüsaíd hawa, ghajri-müsaíd hawalár, müsaadé etmef hawalár.

konstatirt. — Dass sisli ein echt türkisches Wort sei, habe ich nie bezweifelt. Da ich nun sehe, dass von gelehrter Seite im Koibalischen und Karagassischen bisher vergebens nach seiner Wurzel geforscht wurde, theile ich mit, wie ich versuche es mir zurecht zu legen.

Nach Ablösung des Beiwörter bildenden „li“ bleibt „sis“ für Nebel. — Dass wir es in سیس mit einem specifischen Wort für Nebel zu thun haben ist nicht wahrscheinlich, da schon zwei Benennungen da sind, nämlich پوص pus (welches Meninski nur als Beiwort „malinconico“ „scuro-torbido“ und nur mit End-س kennt) und das Allen geläufige طومان, duman. — Drei türkische Namen für einen und denselben Gegenstand kommen kaum vor, daher ist sis schon dem Wortlaute nach nur eine Surrogat-Bezeichnung, und zur Beischaffung einer solchen empfiehlt sich gewiss nichts mehr als das Wasser, aus dem der Nebel besteht. Untersuchen wir also, ob wir nicht von سو su „Wasser“ nach سیس sis „Nebel“ gelangen können, ohne dass das Schifflein des Unternehmens an der Klippe der Phantasie in den Abgrund des Nichterfolges geschleudert zu werden braucht — oder, um geschäftsmässiger zu reden, — ohne uns zu Annahmen gezwungen zu sehen, die den bisherigen Beobachtungen über das Verhalten türkischer Stämme zu ihren Ablegern Widersprechendes enthalten. —

Hiesse der Nebel statt sis nur si, so wäre die Sache einfach, denn neutürkisch صو su ist alttürkisch سو und war 1825 turkmanisch سو (Lughát-i Turkí 180,7, u.); ferner ist Auslaut-u mit Auslaut-i im Türkischen eine fixe Spielpartie, ich meine, sie ersetzen sich gegenseitig so häufig, dass Fachleute dafür keinen Beleg fordern, und setze nur für Ehrengäste, die der Sache folgen wollen, برو beru oder بری beri, کندو gjendü oder کندی gjendi, یازو jafu oder یازی jafi, und die Adjectivir-Silbe لو lu oder لی li her. — Dann wäre also dieser Nebel (si) eine Spielart des Wassers (su), eine andere Form des Wassers, ja er wäre selbst Wasser, was alles der Bedeutung nach keinem wie immer gearteten Bedenken unterläge, so dass nur noch allenfalls vom technischen Standpunkte gefragt werden könnte: „Ist su wirklich ein Stamm? und welche sind seine Ableger?“ Deren kenne ich: sulu, wässerig, saftig (tatar. suluk, Abuschka), susúf durstig, susufluk Durst, susamak dürsten, sulamak bewässern, sulanmak bewässert werden, Wasser einnehmen (vom Schiff), sumak Wassergefäss, suludsche flüssig, süfmek träufeln, sufmak (im Turkmanischen) schwimmen, sormak schlürfen, susak der Schöpflöffel, und glaube, da schon 4 Zeitwörter da sind, einhalten zu dürfen, um süfmek, bei dem wir den Sauselaut dem Stamme ganz zuwachsen sehen, näher zu betrachten.

Der Form سوزمك giebt Meninski, der „sözmek“ und „süzmek“ ausspricht, in erster Bedeutung: colare, percolare, exprimere, in zweiter: stillare aut „vaporem quasi per poros exhalari“ ital. svaporare. Ausserdem hat er ein سیزمك sizmek, percolare, stillare, und ein سزمق sizmak, exsudare, sudoris instar emanare, cader gocciolando.

Mit dieser Errungenschaft begeben wir uns zu unserem bis auf das س fertigen Nebel, und fragen, woher das س in سیس? Giebt es ein reines س-

Suffix? Ich kenne س auslautend in den echten Wörtern beinahe nur als wurzelhaften Auslaut. Als eigentliches Suffix-س, als frei zu einem Stamme herantretend, ist es mir nicht aufgefallen. — Ich muss demnach annehmen, dass das End- س von سيس einen Vokal abgeworfen hat, der es ursprünglich vor dem Auslaut schützte dadurch, dass er selber auslautete. — Wird diese Annahme zugegeben, so ebnen sich die Wege. Die Frage, welcher Vokal wegfiel von س, wird ohne Schwierigkeit zu erledigen sein, denn sa (سا) und se (سه) sind identisch, dann su (سو) und si (سی) sind identisch, und so kommt meines Wissens nicht vor. — Untersuchen wir nun die Natur des se- und die des si-Suffixes, so kennen wir erstes als die im Zeitwort an den Stamm oder an das aus ihm fliessende Mittelwort sich anhängende Form-Silbe des Hypotheticus (gel, git, dur, war; gelse, gitse, dursa, warsa — gelür, gider, durur, warür; gelürse, giderse, durursa, warürse u. s. w.), sonst aber als spröd und unlustig zur Bildung oder Erweiterung von Substantiven türkischen Stammes, während das si-Suffix eben an diesen gefunden wird, und zwar in dreifacher Function:

1. Hauptwörter bildend z. B. یاتسی jatsi gleich یاتسو jatsu, die Zeit sich niederzulegen (tempus quo dormitum itur, M.) aus یاتمق.

2) als tertia possessivi an den Vokal-Auslautern z. B. کندی gendi gleich کندو gendü „das Selbst“, کندیسی gendisi gleich کندوسی gendüsi „sie (ihr) Selbst.“ —

3. als particula similitudinis (حرف التّشبیه) wie in ارکیسی عورت erkjeksi awret, das Mann-ähnliche Weib, das Mannweib, die virago.

Ob wirklich si-Suffix noch andere Dienste leiste, weiss ich nicht, werde daher Jedem, der es weiter verfolgt hat, für Bekanntgebung seiner Resultate verpflichtet sein. So viel dürfte sich aber aus dem hier Aufgezeigten ergeben, dass es viel häufiger vorkommen muss als sa und se, und dass daher auch die Annahme einer früheren Form سیسی sisi für سیس sis „Nebel“ nicht jenen Bedenken unterliegen kann, die sich nur als Consequenz unserer bisherigen ganz geringen Erfahrung schon gegen die Fiction eines sisé oder sisá erheben liessen.

Wie würde sich nun die Realbedeutung von sisi gestalten? Ich glaube, das erste si wird „Wasser“ bedeuten und das zweite si „ähnlich“ oder ein Synonynum von ähnlich, also zusammen „wasserähnlich“ = der, die, das Wasserähnliche, Wasserartige, Wasserbare, Wasserhafte. Dass ich zur Herstellung dieser Bedeutung das si der dritten Function nahm, wird keiner Rechtfertigung bedürfen, wenigstens vor jenen, die in der Sache gearbeitet haben, nicht. Auch ist dies im vorliegenden Falle von gar keiner Folge. Das si der ersten Function würde hier „Wasserling“, das der zweiten „wasserisch“ = „das Wasserische“ geliefert haben, und der Nebel müsste sich in allen drei Fällen zufrieden geben.

Ziehen wir nun einen Strich unter das Gesagte, so summirt es sich in die zwei Formeln:

1. si gleich su. 2. sis gleich sisi weniger i. —

Gegen diese beiden Annahmen lassen sich, meiner Sehweite nach, folgende Bedenken erheben:

I. Dass i und u im Türkischen mit einander spielen, dass sie sich häufig ersetzen, wolle man gelten lassen. Implicire dies auch, dass sie es unter allen Umständen thun? z. B. in einer Stammsilbe? in einem einsilbigen Worte und mit dem vollsten Accent belastet?

II. Dürfe sis als tachfif von sisi, wie obige Annahme es bringe, gedacht werden? und sei es nicht vielmehr eine blosse Vermuthung, dass es wirklich solches türkisches Auslaut- س gebe, welches durch Abstossung anderen Auslautes selber zum Auslaute gelangt sei?

III. Wenn der Wortlaut eines vorgeblich aus sisi gewonnenen sis sich objectiv als „wasserähnlich“ herausstelle, gelange man da mit der Bedeutung des Eingangs erwähnten Beiwortes سیسلی sisli nicht nach „wasserähnlich-lich“ oder ad absurdum? —

und die erhobenen Einwürfe entfallen wieder, nämlich:

I. durch den Namen von Czernovoda am bulgarischen Donau-Ufer, welcher türkisch karasú und karasí lautet und قرەصو und قرەسی, wohl auch statt des ه mit ا und gelegentlich auch in der ersten Silbe plene geschrieben wird. (Ueberzeugen konnte ich mich hiervon, als ich 1840 mit Haschim-Pascha-ſade Sami Efendi und 1845 mit einem Mehmed Efendi des Terdschümán odasy dort kommissionirte.)

II. durch كوكس gjöks und gjöjs t. H., dessen tatarische Form in meinem Auszuge der beiden Abuschka-Codices der kais. Hofbibl. zwischen vorangehendem كوساو und nachfolgendem كوكلا als „كوكسوك gjöks Brust“ verzeichnet steht.

III. durch die Erwägung, dass لی an سیس erst herantrat, als es das Substantiv سیس vorfand.

Dass übrigens das Wort سیس Nebel „im Hoch- und Schrift-Türkischen der Pforte recipirt“ sei, würde ich auf dessen ein- oder zweimaliges Erscheinen hin, und wäre letzteres in einem Memorandum der Pforte selber erfolgt, nicht für gesichert halten. — In einem der vielen Originalfermane der Sammlung der kais. oriental. Akademie — er wurde erlassen von Sultan Abdü'l-hamid an einen Pascha von Bosnien — wiederholt sich 4 oder 5 mal das Wort جراخورلر, immer gebraucht nicht, wie man erwartet, als t. Mz. von p. جراخوار und im Sinne von „animalia pascentia“, sondern als ein mixtum compositum aus einem bosnisch-landschaftlichen جرا dſchira für a. كرا Miethe, ferner dem p. خور oder خوار und endlich der t. Pluralsilbe, das ganze Wort figurirend als Wortlaut „Miethgeld-Geniesser“ (Miethlinge) und als Bedeutung „Schiffzugsknechte“ (für die Donau-Bergfahrt). Gehört dies landschaftliche dſchira-chor-ler zu den im oben erwähnten „Hoch- und Schrift-Türkischen der Pforte“ recipirten Ausdrücken? Ich stelle diese Frage nicht etwa um zum Abschlusse darüber zu gelangen, ob sisli ein Dialektwort sei oder nicht, sondern weil, wenn man die Güte hätte sie mir zu beantworten, mir hierdurch erwünschte Aufklärung käme über den Sinn, der ihm, nämlich dem Ausdrucke: „Hoch und Schrift-Türkisches der Pforte,“ von Männern der Wissenschaft ertheilt wird. Ich glaube ihn in Tagblättern ein- oder zweimal gefunden zu haben in synonymer Bedeutung mit türkischer Schrift-Sprache. Die Schule Rosenzweig wäre in Verlegenheit ihn zu brauchen, denn er implicirt

1. ein mögliches Hoch-Türkisch, das nicht Schrift-Türkisch wäre,

2. ein mögliches „Hoch- und Schrift-Türkisch“ das nicht „der Pforte“ wäre, gleichsam ein externes Hoch- und Schrift-Türkisch, das sich dem der Pforte gegenüber oder doch nebenstellen liesse; kurz sie hält ihn für zu vielversprechend, als dass sie die Erfüllung seiner Versprechen nicht lieber Andern überliesse, neben all ihrer Bereitwilligkeit ihn zu adoptiren, sobald sie zur Kenntniss seines präcisen Inhaltes gelangt sein wird.

Eines habe ich nachzutragen. Als ich vor zwei Jahren im س meiner Arbeit [1]) stand, stellte ich سیس sis Nebel einfach zu سزمق sifmak träufeln, rieseln, sintern, ausdampfen. Damals hielt ich سیس für ein zum Hauptworte gewordenen سز sif „träufle u. s. w.“, dessen ز sich zum س gekräftiget habe. Auch unter diesen Voraussetzungen fiele سیس an صو heim, doch bin ich von der Vermuthung einer directen Ableitung aus سزمق jetzt abgegangen, weil mir seither das Erwachsen der blanken Zeitwort-Stammsilbe zum Substantiv zu wenig vorkam.

Wien 28. Jänner 1865.

Wien 28. Febr. 1865.

Im Nachhange meiner neulichen Einsendung (über die Wurzel von sisli 28. Jän. 1865) erlaube ich mir mitzutheilen, dass ich inzwischen die Abschrift eines echten Conceptes, in welchem سیس vorkommt, erhalten habe; selbe sieht aus wie folgt:

بیسچاق راشتلنده ایکی دفعه عقد اولنان مجلسک مذکوره سیبدر
بوسنه ایالتی مضافاتندن اولوب اوستریا دولت فخیمه ایمپراطوری
الکاسیله محدود بولنان نوهسل قضاسنده کائن بر ساعت مسافه‌ده
و رأس حدودده واقع ..... راشتلی تعبیر اولنان پازار یرنده التمش سنه‌سی
کانون ثانیسنك بشنجی جمعه ایرتسی کونی ساعت درت
قرارلرنده وهواده دخی سیس اولوب طرفین اهالیسی الیش ویریش ایله
مشغول اولدقلری حالده راشتل مذکوره ایکیوز قرق آدیم مسافه‌ده
دتی چالیلقدن انداخت اولنان ایکی اغز تفنکله دولت مشارالیها
نفراتندن ایکی نفر جرح اولنمش

u. s. w. u. s. w. — Hierzu schreibt man mir: „Es existirt hiér noch ein Duplikat wörtlich gleich, nur gerade statt des Hauptwortes sis die Variante hawa sisli oldughú haldá, also das Beiwort.“

---

1) Türkisch-deutsches Handwörterbuch und Glossar der Chrestomathie von Moritz Wickerhauser, gegenwärtig stehend bei:
کشیک — کیشک kischik, turkm. H. die Wache, die sich bei Grossen ablöst, (pasdari V. u. Quatr.)

Aus der Stellung des „we hawadá dahá sis olúp“ „und als in der Luft noch Nebel war“ neben der angegebenen Tageszeit „gegen 4 Uhr türkisch“ (d. i. im Jänner, von dem die Rede ist, gegen 8 Uhr Morgens fränkisch) scheint hier wenigstens der reguläre Morgennebel, der dem schönsten Wetter für den übrigen Theil des Wintertages keinen Eintrag zu thun braucht, mit sis bezeichnet zu sein. Moritz Wickerhauser.

An junge Arabisten.

Wieder erlaube ich mir, junge Arabisten auf einige für Herausgabe oder Bearbeitung besonders wichtige Manuscripte aufmerksam zu machen. Dieselben gehören der neuen Wetzstein'schen Sammlung an, welche zu Anfang dieses Jahres in den Besitz der Königl. Universitäts-Bibliothek zu Tübingen gekommen ist und welche Dr. Wetzstein selbst in einem zu Berlin bei Trowitzsch u. Sohn 1863 gedruckten Catalog beschrieben hat. Die betreffenden Handschriften sind folgende:

Nr. 1. Eine Geschichte der vormuhammedanischen Araber von Ibn Sa'îd dem Andalusier; denn das Material für die Geschichte der vorislamischen Araber ist immer noch sehr selten.

Nr. 2 mit prächtigen Charakteren. Diese Handschrift scheint ein Theil der grossen Geschichte des Ṭabari zu sein, denn die Asnâd (اسناد), d. h. die Gewährsmänner, stimmen mit denen überein, welche in andern Stücken des Ṭabari namhaft gemacht werden.

Nr. 13. Diese Nummer enthält eine sehr seltene Literaturgeschichte von Muḥibbi. Häufiger ist Muḥibbi's Werk über die Biographien der Gelehrten.

Nr. 52. Ein grosser Quartband, enthaltend eine Anzahl Diwane aus der سيرة بنى هلال. Eine Ausgabe der Diwane der Kinder Hilâl wäre sehr wünschenswerth, weil kein Buch der Araber, selbst Antar nicht, das Leben und die Sitten der Nomaden anschaulicher und treuer schildert als diese Diwane. Die zweite Wetzsteinsche Sammlung in Berlin enthält mehrere Exemplare dieser Diwane; das vollständigste in den Nummern 748—821.

Nr. 115. Ein berühmtes Compendium des schafeitischen Islâm. Seine Publikation und Uebersetzung würde uns in den Stand setzen, eine Anschauung und ein Urtheil über den objectiv wissenschaftlichen Werth des Schafeismus zu erlangen, was uns zur Zeit noch völlig fehlt.

Bemerkt möge hier noch werden, dass die neueste Wetzsteinsche Sammlung auch unter Nr. 65 u. 106 zwei kurdische Bücher enthält, nämlich eine Formenlehre und einen poetischen Môlid (d. h. eine fürs Volk bearbeitete Jugendgeschichte des Propheten). Die kurdische Literatur ist ja so dürftig, dass vielleicht auf allen europäischen Bibliotheken zusammen nicht ein halbes Dutzend kurdischer Handschriften sind. Ph. Wolff.

Ueber die sogenannten „Werthbezeichnungen“ auf muhammedanischen Münzen.

Von

Prof. C. G. Tornberg.

Im achtzehnten Bande dieser Zeitschrift, S. 760 folgg., hat Herr Prof. E. Meier versucht, die „Werthbezeichnungen“ auf muhammedanischen Münzen zu erklären. Sie bestehen, nach seiner Auffassung, entweder in isolirten Buchstaben und einzelnen Wörtern, oder in ganzen Sätzen. Die Buchstaben werden als Abkürzungen eines Wortes angesehen, das, wie alle diese Bezeichnungen, das Gewicht der Münze oder die grössere Reinheit und den bessern Gehalt des Metalles, ohne Zweifel im Gegensatze zu den Münzen, die diese Merkmale entbehren, anzeigen soll. In einem Nachtrage zu diesem Aufsatze hat schon Herr Hofrath Stickel Bedenken gegen die Deutung einiger von Prof. Meiers Werthbezeichnungen geäussert; darüber aber ist er vollkommen mit ihm einverstanden, dass der von ihm betretene Weg der allein richtige sei, d. h. derjenige, welcher zu einer befriedigenden Aufklärung dieser dunkeln Zeichen und Wörter führe.

In meinen bisherigen Arbeiten über die morgenländische Numismatik bin auch ich dieser Vermuthung gefolgt und habe nach Frähns Andeutungen Wörter und Buchstaben, die mit der übrigen Münzaufschrift nicht zusammenhängen, auf dieselbe Weise, wie sie von Stickel und Meier aufgefasst werden, gedeutet, z. B. خ , س , ع u. s. w. Obgleich ich nun nicht bezweifle, dass ein solches Wort oder Zeichen sich bisweilen auf den Werth oder vielleicht richtiger auf die Bestimmung des Münzstückes bezieht, wie z. B. das von Prof. Meier übergangene حرف (s. meine Symbolae ad rem num. Muh. II. Nr. 118 und IV Nr. 144), das ich „commercio destinatum“ übersetze, so bin ich doch längst weit von dieser Ansicht abgekommen. Mehrere durch Prof. Meiers Auseinandersetzungen keineswegs erschütterte Gründe haben mich zu der Ueberzeugung geführt, dass wenigstens die allermeisten dieser räthselhaften Zeichen sich auf etwas ganz anderes beziehen als auf den Werth oder Gehalt des Geldes. Durch jenen neuen Erklärungsversuch, der auf relative Vollständigkeit Anspruch macht, fühle ich mich aufgefordert, nun auch meine Meinung über diesen Fragepunkt auszusprechen, obgleich überzeugt, dass sie noch einer weiteren Begründung bedarf. Begünstigt von meiner für Untersuchungen über morgenländische Numismatik so vortheilhaften Stellung, — man denke an die grossen Massen arabischen Geldes, das jedes Jahr dem schwedischen Boden entsteigt, — habe ich mehr als dreissig Jahre diese Zeugnisse des Welthandels studirt, über 50,000 Dirhems untersucht, Tausende derselben, alle sehr wohl erhalten und beinahe à fleur de coin, gewogen, und durch die Prüfung des Geldes in der Kön. Münze zu Stockholm, wo jede in der Erde gefundene und der Krone zum Einlösen dargebotene Sache von Gold und Silber geschätzt wird, über den Gehalt des Metalles sichere Auskunft erhalten. Die in Schweden gefundenen Dirhems gehen bekanntlich nicht über das 5. Jahrhundert der Hiǵra hinaus, und gemünztes Gold ist hier, mit zwei oder drei Ausnahmen, niemals gefunden worden. Ich

glaube jedoch, dass in Hinsicht auf die vorliegende Frage der folgende Zeitraum mit der frühern Periode ächt kufischer Prägung nicht zusammengeworfen werden darf. In dieser Zeit, gegen das Ende des Baghdadischen Chalifates und nach dessen Falle, entstanden mehrere barbarische Dynastien, die in der Prägung des Geldes ganz anderen Grundsätzen folgten als die vorigen Herrscherfamilien, die alle nach einem und demselben Münzfusse Gold und Silber schlugen. Daher reichen die genannten fünf Jahrhunderte zur Beurtheilung des betreffenden Sachverhältnisses hin, zumal da Prof. Meier nur sehr wenige auf die nachkufische Zeit bezügliche Bemerkungen gemacht hat. Die Dinare, welche die fraglichen Bezeichnungen viel seltener als die Dirhems aufzeigen, kommen, wie man auch aus dem Aufsatze Prof. Meiers ersieht, hier wenig in Betracht; das Silber wird für den Forscher immer das beste Mittel sein, ein Urtheil über die Sache zu gewinnen. Geprägtes Kupfer kommt unter den schwedischen Münzfunden nicht vor und ist, wie man aus dem Folgenden entnehmen kann, für die Frage von keinem Belang.

Leider kann sich der Numismatiker auf diesem Gebiete nur wenig auf historische Thatsachen stützen. Die arabischen Geschichtschreiber besprechen selten die Münzverhältnisse. Sie berühren wohl hie und da eine Münz-Verschlechterung oder Verbesserung; die Grundsätze für die Prägung aber und deren Controle, die Weise der Fabrication, die verschiedenen Beamten für diesen wichtigen Zweig der Reichsfinanzen, werden, wenn nicht ganz mit Stillschweigen übergangen, doch sehr flüchtig behandelt. Somit findet man in den Geschichtsbüchern gar keine bestimmte Angabe, dass die geprägten Münzen mit einem besonderen Zeichen versehen worden seien, um ihren Werth oder Gehalt anzugeben. Wir sind also von dieser Seite ganz unseren eigenen Muthmassungen überlassen. Einem ganz und deutlich auf einer Münze ausgeschriebenen Worte kann seine gewöhnliche Bedeutung gegeben werden; etwas ganz Anderes aber ist es, wenn man, einer vorausgefassten Meinung zu Liebe, ihm durch allerhand Combinationen eine Deutung aufdringt. Noch misslicher gestaltet sich die Sache bei isolirten Buchstaben. Nicht ohne Grund werden sie als Abbreviaturen betrachtet. Die arabischen Abkürzungsregeln aber sind nicht constant; oft nimmt man den letzten Buchstaben des Wortes, wie د für بلد, ع für جمع, م für سلام u. s. w.; ein anderes Mal gilt der erste Buchstabe für das ganze Wort. Prof. Meier fängt seine Abbreviaturen immer mit dem ersten Buchstaben an. Diese Abkürzungen müssten doch wohl Raumersparniss bezwecken; dagegen hege ich indessen einigen Zweifel. Die arabischen Stempelschneider scheinen mit dem Raume gar nicht so gekargt zu haben; sie stachen immer die Aufschriften so vollständig als möglich, und die Orte, wo diese vermeintlichen Abbreviaturen sich befinden, konnten wohl hinreichen das ganze Wort darauf anzubringen. Es sei dem indessen wie ihm wolle: eine Meinung, wenn auch anscheinend noch so annehmbar, darf doch nicht gegen die gesicherte Geschichte verstossen, um wenigstens als wahrscheinlich gelten zu können. Prof. Meier, allzu sehr von seiner Hypothese eingenommen, geht in ihrer Anwendung so weit, dass jeder unbefangene Beurtheiler schon darum ihre Stichhaltigkeit bezweifeln muss. Er bringt mehr als f ü n f z i g Bezeichnungen zusammen, die alle eine und dieselbe ganz einfache Thatsache ausdrücken sollen: diese Münze ist vollwichtig oder guten Gehalts. Ich will hier die sprachliche Seite der Erklärungen nicht be-

rühren; mit aller Achtung für die Gelehrsamkeit des Verfassers, glaube ich aber doch, dass es schwer hält anzunehmen, das Volk, um dessenwillen alle diese Zeichen auf die Münzstücke gesetzt wurden, habe sie so verstehen können, wie Prof. Meier will, und ich kann meine Bedenken gegen viele gezwungene Herleitungen des Werth- und Gehalts-Begriffes aus den gewöhnlichen Bedeutungen der Wörter nicht unterdrücken. Hier indessen genügt es darzulegen, was nach meiner Meinung die Methode Prof. Meiers ungeeignet macht, die Schwierigkeiten der Frage aus dem Wege zu räumen.

Die von den Arabern zum Münzen gebrauchten Metalle waren, wie bekannt, Gold, Silber und Kupfer; die daraus geschlagenen Münzen bezeichnete man gewöhnlich mit den drei entsprechenden Wörtern Dinar, Dirhem und Fels. Die zwei ersten, den Byzantinern entlehnt, würden schon an und für sich deutlich auf die Quelle des islamischen Münzfusses hinweisen, wenn auch die Geschichte von der betreffenden Thatsache schwiege. Dass halbe, Drittel-, vielleicht auch Viertel-Dinare und Dirhems geschlagen wurden, ist nunmehr eine ausgemachte Sache, da solche Stücke, obgleich nur sehr vereinzelt, in mehreren Sammlungen vorkommen. Unter schwedischen Münzfunden habe ich deren nicht mehr als zwei angetroffen; s. Numi Cufici, Tab. VIII Cl. VI, 6, und Symbolae III, Tab. I, 1. Es ist möglich, dass diese Prägung nur ausnahmsweise stattfand, und sehr oft bestehen diese kleinen Münzen aus dem inneren Theile der vollständigen Stücke, den man sehr leicht gewinnen konnte, indem man die äusseren Ringe abschnitt, die keine Schrift enthalten, s. Symbolae III. Tab. I, 8. Eine unglaubliche Menge von zerbrochenen Dirhems, die ganz sicher in diesem Zustande aus dem Oriente hierher gekommen, scheint zu beweisen, dass man nöthigenfalls die Münzen zerbrach, um so das kleine Geld zu ersetzen (Broken money), und so erkläre ich auch die mittelst einer Zange abgezwickten Stücke, die ebenfalls sehr häufig sind. In allen diesen Silbermünzen ist das Metall so rein, wie es vom Bergwerke geliefert worden, immer etwas mehr als 15-löthig, und die Variation des Gehaltes so gering, dass sie gar nicht in Betracht kommt. Ein schlechtes oder falsches Stück habe ich nicht gefunden. Bei solcher Bewandtniss der Sache hat man volles Recht zu fragen: warum denn ein Zeichen aufprägen, da jedermann die Münze nur ins Feuer zu werfen brauchte, um den Gehalt zu prüfen? Sie kam ja immer wieder schneeweiss aus der Probe heraus. Um das Geld zu legalisiren, reichten die Aufschriften hin. Die Geschichtschreiber erzählen wohl von Münzverschlechterungen, wenn ich nicht irre, meistens im Gewicht, und auch von Münzverbesserungen; dies alles aber ging von der münzenden Behörde aus, und bei unserer Kenntniss von dem osmanischen Münzunwesen müssen wir es wahrscheinlich finden, dass der Münzherr ein Aechtheits- und Vollwichtigkeitszeichen vielmehr dem schlechten als dem guten Gelde würde haben aufprägen lassen, um so seine Betrügerei zu verdecken. Was die Falschmünzerei betrifft, so war sie gewiss im Oriente immer zu Hause, und die Spitzbuben, welche dieses Handwerk betrieben, hatten noch triftigere Gründe die fraglichen Bezeichnungen nachzuahmen. Für das Gold kann ich keine Gehaltsbestimmung geben; alle Dinare aber, die ich gesehen habe, scheinen vom feinsten Metall zu sein. Ist nun alles Gold, in Beziehung auf das Metall, von gleichem Korn, warum setzte man dann das Zeichen auf ein Stück, nicht aber auf das andere? Man antwortet vielleicht: das Gewicht

giebt hier den Ausschlag. Der Irrthum ist aber immer derselbe. Wenn wir dem Räsonnement Prof. Meiers Glauben schenken, besass man schon zu jener Zeit im Oriente so feine Apparate zur Prüfung des Gehaltes und zur Abwägung der Schrötlinge, wie man sie in unsern Münzhöfen sieht. Aber nicht nur die ausserordentlich grosse Masse des Geldes, das an jedem Orte geprägt wurde, sondern auch die grosse Anzahl der Münzstätten (— Herr Soret wird nächstens eine vollständige Liste aller bisher bekannten Prägorte herausgeben —) widerspricht dieser Meinung. Beinahe jede Stadt, jedes Dorf, Schloss oder Lager, wohin die Waffen des Islams drangen, ist durch dort geprägtes Geld bezeichnet, und wir erhalten somit die sicherste Bestimmung des Länderumfanges, den der Islam in jedem Jahre beherrschte. Dies beweist die grosse Leichtigkeit der Fabrication, die, wie im Mittelalter in Europa, nur Stempel, Hammer, Zange und eine Wage erforderte. Das Gewichtsverhältniss bezeugt dies noch mehr und die Ziffern sprechen auch hier gegen Prof. Meier. Der Münzfuss, der Byzantinische, hatte ohne Zweifel als Mittelzahl drei französische Gramme, wiewohl die meisten Dirhems etwas weniger wiegen. Die Umajjadischen, die aller „Werthbezeichnung" entbehren, können bei Seite gelassen werden; ihr Gewicht wechselt zwischen 2,60 und 3,135, und in einer und derselben Münze findet man immer Schwankungen; so geben von Nr. 58 in Numi Cufici, Classe I, fünf Stücke folgende Zahlen: 2,721. 2,905. 2,945. 2,965. 2,975, alles wie im Folgenden nach Grammen berechnet. Unter den Abbasidischen Dirhems wird die Ungleichheit noch grösser. Ich führe nur einige Beispiele an, die zur Beurtheilung des Verhältnisses hinreichen. So wog Nr. 20 a. a. O. Classe II, ohne hen: 2,999. 3,029; Nr. 33 mit خ: 2,909. 2,949. 2,949; Nr. 62 mit zwei خ: 2,609. 2,678. 2,905. 2,919. 2,913; Nr. 91 ohne Zeichen: 2,98. 3,019. 3,025; Nr. 161 ohne Zeichen: 3,01. 3,038; Nr. 199 ohne Zeichen: 3,06. 3,05. 3,045. 3,049. Ja ein Dirhem aus Schasch vom Jahre 365 zeigte 3,831; Nr. 404: 3,545; Nr. 433 geht sogar bis zu 4,53, und alle diese drei haben keine „Werthbezeichnung." Die Münzen, sei es mit خ oder س, ع, ح u. s. w. bezeichnet, sind nicht vollwichtiger als die unbezeichneten. Für die Dynastie-Dirhems habe ich dasselbe Ergebniss gefunden; nur wiegen sie gewöhnlich mehr als die Abbasidischen. Wenn dem so ist, dass weder Gehalt noch Gewicht die Frage in dem Sinne Prof. Meiers lösen, wozu dann eine in der angenommenen Richtung gegenstandslose „Bezeichnung?" Dazu kommt, dass viele dieser Zeichen auch auf Kupfermünzen erscheinen. Schwerlich kann man einen einzigen arabischen Fels aufweisen, der nicht gutes und reines Kupfer oder Messing gleichen Werthes enthielte. Prof. Meier weist allerdings auf China hin, wo man mit Blei versetztes Kupfer ausmünzt; aber das Beispiel beweist nichts für die muhammedanischen Fulûs. Wir wissen ja, dass das Münzregale des Chalifen oder des herrschenden Dynasten sich nicht auf die Kupfermünzung erstreckte und dass jeder Statthalter nach Belieben Kupfer prägen konnte, woher auch die Fulûs in Grösse und Gewicht sehr verschieden sind. Wenn sie, besonders in den zwei ersten Jahrhunderten der Higra, im Aeussern mit den Dirhems übereinstimmen, so kann dies nur zufällig sein. Vielleicht benutzte man die Dirhem-Stempel bisweilen für die Kupfermünzung, wenigstens der einen Seite; denn oft bieten sie dem Auge keine Verschiedenheit in den Aufschriften dar.

Doch angenommen, alle fünfzig von Prof. Meier erklärten Wörter und Buchstaben hätten wirklich das Gewicht und den Gehalt bezeichnet: wie ist es denkbar, dass man für eine so einfache Sache eine solche Mannigfaltigkeit von Zeichen gebraucht haben sollte? Kann man mit einem Scheine von Wahrheit behaupten, man hätte hierzu so eigenthümliche und seltene Ausdrücke angewendet, dass ein Gelehrter mit dem Wörterbuche in der Hand die gewünschten Bedeutungen oft nur mit grösster Mühe herausfindet? Die Sache wird dadurch noch abenteuerlicher, dass Prof. Meier so weit geht, nicht nur Wörter wie عدل, حق, سلم u. u. mit ihren Verkürzungen, die nach ihrer ersten Bedeutung recht wohl in die angenommene Kategorie passen, als „Werthbezeichnung“ gelten zu lassen, sondern jedes Wort, wo es auch stehe, oben, unten, auf dem Adv. oder Rev., das nicht den Chalifen- oder Dynastennamen enthält, als gute Beute anzusehen und in die lange Liste der „Werthbezeichnungen“ einzutragen. Nicht ohne Verwunderung sieht man auf diese Weise geschichtlich wohlbekannte Namen hochgestellter Personen, ja auch Städtenamen in Werth- und Gehaltszeichen verwandelt. Ohne die historischen Thatsachen hier weiter zu beleuchten, hoffe ich, dass jeder Kenner der islamischen Geschichte folgende **Nomina propria** gegen eine solche Behandlung mit mir in Schutz nehmen wird: صرد, سلام, حارب, مبارك, بركة (vielleicht auch ein religiöser Ausdruck), طالوت (Stammher der Ṭahiriden; der fragliche Dirhem bei Fraehn befindet sich jetzt in einem herrlichen Exemplar in dem Stockholmer Kabinet), سعيد, فايق, حسن, داود, (برقة), محبوب, جابر (nicht جاثر wie S. 772 Nr. 7), بهلول, اكرم, احكم (vgl. d. Zeitschrift VII, S. 111), قابن (nicht فاتن wie S. 774), قراتكين (schon von Hofr. Stickel berichtigt). Das Wort دمكمن ist ohne Zweifel der bekannte türkische Name افتكين, der wie so viele andere derselben Gattung nicht selten auf spätern Samaniden-Münzen erscheint. So vermuthe ich auch Personennamen in مكعر, مكعا (S. 777) und in den schwierigen Wörtern S. 761 Z. 2. Es ist bekannt, dass die Statthalter so wie die höchsten Schatzbeamten, ولاة الخراج, als Inhaber des Münzrechts in ihrer Provinz sehr oft ihren Namen auf die Münzen setzten, und es kommt mir beinahe wie eine Ironie des Schicksals vor, diese Herren, die in ihrem Gebiete meistens mehr als der Chalif selbst galten, zu blossen Merkzeichen herabgesetzt zu sehen. In dieser Hinsicht ist jeder Streit überflüssig; über diese Wörter kann kein Zweifel obwalten.

Indem ich jetzt zur Darlegung meiner eigenen Ansicht übergehe, bitte ich die Sachkenner im Voraus, dieselbe nur als eine **Muthmassung** zu betrachten. Ich werde mich glücklich schätzen, falls Jemand, der etwas Besseres weiss, mich mit triftigen Gründen widerlegt. Vielleicht wird eine Zeit kommen, wo auch geschichtliche Urkunden uns in dieser Sache das Richtige lehren; mittlerweile kann nicht mehr erzielt werden als eine auf Wahrscheinlichkeit Anspruch habende Vermuthung.

Die Münzlegenden, gewöhnlich einander sehr ähnlich, weichen doch bisweilen so ab, dass sie ganz einzeln dastehen. Die Münzen werden im Islam nicht allein als Verkehrsmittel, sondern auch, ungefähr wie bei uns die Medaillen, zur Verewigung und allgemeinen Bekanntmachung wichtiger Begebenheiten geprägt. Hierzu eigneten sich vorzüglich die Dirhems, die durch ihre Grösse hinlänglichen

Raum für Aufschriften darboten, und bei grösserer Circulation auch weiter verbreitet wurden als die Dinare. So gingen sie aus als stumme Herolde und verkündeten der ganzen islamischen Welt was die Regierung zur allgemeinen Kenntniss bringen wollte. Wenn der Chalif einen Sohn oder nahen Verwandten zum Thronfolger ernannte, befahl er dessen Namen auf Dirhems (und Dinare) zu prägen; als el-Ḳâïm seinen Sieg über Mûnis, Buleiḳ u. a. verkünden wollte, liess er Münzen schlagen, wie die in meinen Symbolae II, Nr. 66 aufgeführten. Als solche betrachte ich auch den Dirhem von Aḥmed ben ʿAbdallâh (Symbolae IV, Nr. 61), den von Nûḥ ben Naṣr (Numi cufici pag. 227. Nr. 498), nebst vielen anderen. Derselben Art ist ein köstlicher, in dem Kön. Kabinet zu Kopenhagen aufbewahrter, leider sehr schlecht erhaltener Dirhem, von einem späteren Buweihiden-Fürsten geschlagen, um einen Sieg zu verherrlichen. Die Aufschrift ist auf beiden Seiten in Form einer fünfeckigen Figur angebracht. Diese Gewohnheit ist im Oriente auch jetzt noch nicht ausser Gebrauch gekommen. Somit deuten die Münzen selbst ihren Ursprung an und können vielleicht auch dazu dienen, ein oder das andere räthselhafte Zeichen zu erklären. Ich versuche es vor allem mit dem Zeichen خ, welches wohl das Wort بَخٍ bedeutet. Prof. Meier, wie vor ihm Hofr. Stickel, hat es als Adjectiv betrachtet und übersetzt es: „dick, gross, vollwichtig". Für eine solche Bedeutung hat man keine Autorität angeführt, wie man es erwarten darf, wenn ein neuer, bisher unbekannter Gebrauch eines Wortes bewiesen werden soll. Vergebens habe ich bei Prosaisten das Wort in diesem Sinne aufgesucht; überall begegnet man dem بخ oder بَخٍ بَخٍ nur als Glückwunsch, als Ausdruck von Beifall, Vergnügen, Bewunderung in Form eines Zurufes, nie als Adjectiv[1]). Solange die neue Bedeutung nicht als in der ältern Zeit des Islam wirklich vorkommend belegt wird, ist kein Grund vorhanden von der gewöhnlichen abzugehen. Warum setzte man dann ein solches Euge! auf die Münzen? Doch wohl nicht um sich selbst zum Empfange des Geldes Glück oder diesem glückliche Reise zu wünschen. Bekanntlich hat man von demselben Münzhofe und aus einem und demselben Jahre Münzen mit diesem Worte und andere ohne dasselbe. Ein Werthzeichen kann es nicht sein, und بخّى kann nur eine Münze bedeuten, die dieses Wort بخ trägt, nicht eine nach „dem Münzfusse der Bach-Münze" geprägte; denn eine solche ist nicht besser, nicht schwerer als die mit س, ع, ه u. s. w. bezeichneten

1) Der Ḳâmûs giebt بَخٌّ allerdings als concretes Qualitäts-Nomen, aber nur von Personen: بَخٌّ وصف اولور سرىّ ونيشان اولان آدمه دينور يقال رَجُلٌ بَخٌّ اى سرىّ „b a ḫ ḫ ist ein Qualitäts-Nomen; es wird von einem hochedlen und in hohem Range stehenden Menschen gebraucht; man sagt r a ǵ u l b a ḫ ḫ, ein hochedler Mann." So kommt es vor in dem Verse bei Abulmaḥâsin, I, S. ۱۵۳ Z. 4, wo der nachherige Chalif Jazîd bin Muʿâwijah ironisch بَخٌّ الكلابيّ (s. Supplem. annot. ad. Vol. I, S. 21 Z. 16) „der Hochedle des Kilâbiden" d. h. der hochedle Sohn des von Kilâb bin Murrah abstammenden Chalifen Muʿâwijah, genannt wird. Fl.

und die, welche gar kein Zeichen tragen; der Münzfuss war für alle gleich. Allgemein bekannt ist es aber, wie der Chalif und andere Fürsten glückliche Feldherren, berühmte Dichter und andere ausgezeichnete Männer und Günstlinge mit Gold- und Silbermünzen, ja mit Perlen und Edelsteinen in feierlicher Audiens überschütten liessen. Es liegt sehr nahe, zu glauben, dass die „Bach-Münzen" besonders für solche Gelegenheiten geschlagen wurden, wodurch dem so geehrten Manne ein bleibendes Zeugniss der Gnade seines Herrn mitgegeben ward; denn alle diese Kostbarkeiten, womit man ihn überschüttete, wurden ja sein Eigenthum. Das einigemal beigesetzte سعيد (nicht mit dem Personennamen zu verwechseln) oder جيد verstärkt nur den Glückwunsch, ungefähr also: Euge, o felix! Euge, o egregie!

Andere Wörter und Ausdrücke finden leicht ihre Erklärung in der religiösen Richtung der Legenden; so عدل, حق, حق الله, und بر بكول الله (S. 762), wenn dies richtig gelesen ist. So deute ich عدل عز: Gerechtigkeit ist Macht, oder: Gerechtigkeit ist herrlich [1]) u. s. w. Als „Werthbezeichnungen" sind sie ohne Sinn.

Ausser den isolirten Buchstaben ح, ه, و, ع, س, ذ u. a. sieht man eben so häufig auf kufischen Münzen andere sigla oder Zeichen, die mir sehr beachtenswerth erscheinen. Vorzüglich findet man sie auf Samaniden-Dirhems; doch auch Abbasiden entbehren ihrer nicht. Ich glaube nicht allzu sehr zu irren, wenn ich alle diese Zeichen und Buchstaben derselben Ursache zuschreibe. Weder die einen noch die andern können als Zierrath angesehen werden; sie nehmen immer einen zu hervorstechenden Platz ein, als dass sie ohne Bedeutung sein könnten. Schon in meinen Symbolae IV, pag. 2 habe ich meine Meinung hierüber angedeutet, und sehe noch jetzt keinen Grund davon abzugehen. Die langsame Herstellung der Münzen mit Hammer und Ambos machte es im Oriente wie in Europa während des Mittelalters, und noch später, nöthig, dass mehrere Münzer an demselben Orte arbeiteten. Jeder hatte seine eigenen, gewiss besonders bezeichneten Stempel, sei dieses Zeichen ein Sternchen, ein Kreuz, eine Blume, eine oder mehrere Kugeln, oder ein Buchstabe als Abkürzung des Eigennamens. Auch ohne diese Zeichen in den Areis konnte man die Stempel an den äusseren Cirkelornamenten, verschiedenen Buchstabenformen u. s. w. leicht erkennen. Nach beendigter Arbeit war es leicht dem Münzer seinen Lohn zu bemessen; die Münzen selbst bescheinigten seine Leistung. Alle diese sogenannten „Werthbezeichnungen" und „Zierrathen" erhalten so eine allgemeine Bestimmung und Bedeutung, über deren Herleitung und Beziehung im Einzelnen es unnöthig wäre sich weiter den Kopf zu zerbrechen.

Lund im März 1865.

---

1) Die Grammatik würde dann die Determination des Subjectes verlangen: العدل عز. Fl.

Vier türkische Minnelieder,

aus dem Munde armenischer Volkssänger in Trapezunt gesammelt und übersetzt

von C. Sax in Rustschuk.

I.

1 بن سکا کوکل ویره‌لی   باقی نه حال اولدم
2 اچلمش غنجهٔ کُل ایدك   صاریلوب صولدم
3 کوز کوررك کوکل ویروب   عشقکه یاندم
4 آی افندم بو حالمی   کیمه سویله‌یم
5 بکا دنیا حرام اولدی   سنسز نه ایلیه‌یم
1 حسنکی کورنجه   اولدم مبتلا
2 بنی عشقك راه میلنه   ایلدك فدا
3 یاقدی بنی کل ایلدی   سنده‌کی ادا
4 آی افندم etc.   etc.
5 بکا دنیا etc.   etc.
1 بن سکا کوکل ویره‌لی   دوندم دلی یه
2 حسنکی بکَزتدم   حور و ملکه
3 بن سکا میلمی ویردم   آلمز کیرویه
4 آی افندم etc.   etc.
5 بکا etc.   etc.

II.

1 کورنجه اولدم افتاده
2 وارمی مثلك شو جهانده
3 بویله اطوار بویله ادا
4 بولنمز دیمه کوزلده
1 دانه دانه ایندولرك
2 یایلمشدر کیسولرك

3 بو سویلدیش رویشلرك
4 بولنمز دیمه كوزلده
1 یاقدی جسمم عشق ونارك
2 آهو كبی باقشلرك
3 دلبر سنك بو اطوارك
4 بولنمز دیمه كوزلده

III.

1 عشقكله یره ای نازنین
2 مجبورکیم مجبورکیم آمان
3 ای سروی قامت نوزنین[1]
4 مجبورکم مجبورکم آمان
1 كلدم قاپو اوكنده بنده ایم
2 [2] همبازه افكنده ایم
3 رحم ایله كل نالنده ایم
4 مجبورکم مجبورکم آمان
1 اكلنجه در عشقك بكا
2 كوكلم سنكله دائما
3 رحم ایله كلدم بن سكا
4 مجبورکم مجبورکم آمان
1 لطفكله بولدم تازه جان
2 سایهك بكا راحت رسان[3]
3 رحم ایله جانان الامان
4 مجبورکم مجبورکم آمان

---

1) nevzenin wurde es ausgesprochen; vielleicht sollte es nazenin sein w oben.

2) Mein Gewährsmann sagte zwar hem bizè, statt hembazè, aber jen dürfte kaum einen Sinn geben.

3) Im Mscr. رحت زسان. Fl.

IV.

1 کوکلمك سروری روح روانم
2 کیجمزده یوزکدن بیاك قان اولورسه
3 نه ممکن آیرلمق چقمدن جانم
4 [1] دنیا عالم بکا دشمان اولورسه

1 یاد ایچون سرمی اودلره یاقمم
2 صو کبی میل ایدوب هر یانه آقمم
3 جمالکدن غیری جماله باقمم
4 قارشومده یوسف جانان اولورسه

1 مفتون عشق ایله صراروب صولسون
2 سکا نَم باقنلر مولادن بولسون
3 اولورسه سودیکم سنك کبی اولسون
. . . .[2]

I.

1 Seitdem ich Dir mein Herz geschenkt,
Sieh, was aus mir geworden!
2 Du warst 'ne offne Rosenknospe, —
Umfangen welkt' ich hin.
3 Ich schaute Dich, gab Dir mein Herz,
Von Lieb' zu Dir entbrannt.
4 O Mädchen, sage! Dies Gefühl —
Wem soll ich es beschreiben?
5 Die Welt ist mir nun fremd[3]) geworden,
Was soll ich ohne Dich?

1 Sobald ich Deine Schönheit sah,
Verfiel ich schwerem Leide;
2 Der Sehnsucht nach dem Liebesglück[4])
Hast du mich nun geopfert;
3 Du hast zu Asche mich verbrannt
Mit lieblichem Gesange.

---

1) dünjà, alèm soll hier eine Steigerung sein.

2) Es scheint hier ein vierter Vers zu fehlen und der letzte an der Stelle des vorletzten stehen zu sollen.

3) verboten.

4) Dem Wege der Sehnsucht nach Deiner Liebe.

4 O Mädchen, sage! Dies Gefühl —
Wem soll ich es beschreiben?
5 Die Welt ist mir nun fremd geworden,
Was soll ich ohne Dich?

1 Seitdem ich Dir mein Herz geschenkt,
Hat Wahnsinn mich ergriffen;
2 Verglichen hab' ich Deinen Reiz
Mit Huris und mit Engeln;
3 Ich habe Dir mein Herz geschenkt,
Ich nehm's nicht mehr zurücke.
4 O Mädchen, sage! Dies Gefühl —
Wem soll ich es beschreiben?
5 Die Welt ist mir nun fremd geworden,
Was soll ich ohne Dich?

II.

1 Als ich Dich sah, da sank ich hin, —
2 Wer ist Dir gleich auf dieser Welt?
3 Diesen Anstand und Gesang
4 Hat ohne Zweifel[1]) keine Schöne.

1 Geschmückt bist Du mit Muttermalen[2]),
2 Von Lockenhaar bist Du umflossen;
3 Diese Sprache, diesen Gang
4 Hat ohne Zweifel keine Schöne.

1 Dein Liebesfeuer brannte mich[3]),
2 Dein Blick ist der des Hirschenaug's;
3 Solch verführerischen Reiz
4 Hat ohne Zweifel keine Schöne.

III.

1 Von Liebe zu Dir, o Du Zarte!
2 Bezwungen bin ich[4]); gib Pardon!
3 O Du frische Cypressen-gestalt'ge!
4 Bezwungen bin ich; gib Pardon!

1 Ich steh' gebannt an Deiner Thüre,
2 Ein Sklave der Gespielin nur.
3 Barmherzig sei, o komm! Ich jammre,
4 Bezwungen bin ich; gib Pardon!

---

1) Sage nicht! d. i. gewiss nicht.
2) Stück für Stück, d. i. hie und da, hast du Muttermale.
3) meinen Körper.
4) Ich bin Dein Bezwungener.

1 Die Lieb' zu Dir ist meine Freude,
2 Mein Herz ist immerdar bei Dir.
3 Barmherzig sei! Vor Dir erschein' ich,
4 Bezwungen bin ich; gib Pardon!

1 Voll Reiz bist Du und reiner Seele [1]),
2 In Deinem Schatten find' ich Ruh,
3 Barmherzigkeit, o Herzgeliebte!
4 Bezwungen bin ich; gib Pardon!

IV.

1 O Du, meines Herzens Freude, Du mein zweites Ich!
2 Kostet's tausend Leben auch, ich weiche nicht von Dir,
3 (Wie wär' eine Trennung möglich ohne dass ich stürbe?)
4 Wenn mir auch die ganze Welt als Feind den Krieg erklärt.

1 Für 'ne Fremde weih' ich nicht mein Haupt den Liebesflammen,
2 Nicht so wie das Wasser fliess' ich hin nach jeder Seite,
3 Nur auf Deine Schönheit blick' ich, sonst auf keine andre,
4 Wäre auch mein Gegenüber Jusuf-gleich an Schönheit.

1 Liebend mich umfangend soll die Rasende vergehen!
2 Wer je böse auf Dich blickt, soll Gottes Strafe leiden!
3 Wenn ich Eine liebe, muss es Eine sein wie Du. [2])
4 . . . .

Bemerkungen zu den von de Vogüé herausgegebnen Nabatäischen und Hebräischen Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

Auf die grosse Bedeutung der von de Vogüé (Rev. arch. 1864 Pl. X u. XI) veröffentlichten Aramäischen Inschriften aus dem Ḥaurân in geschichtlicher, paläographischer und sprachlicher Hinsicht hat schon Levy (Bd. XVIII, S. 630 f. dieser Zeitschr.) hingewiesen. Eben wegen der hohen Wichtigkeit derselben wird es auch mir erlaubt sein, einige Bemerkungen über dieselben zu machen. Ich freue mich, versichern zu können, dass Levy mit fast allen Ansichten, die ich hier ausspreche, einverstanden ist.

Das Hauptergebniss, dass wir bei Beginn unsrer Zeitrechnung im Ḥaurân eine Aramäisch schreibende Bevölkerung haben, welche sich aber durch ihre

---

1) Vielmehr: Dein Liebreiz hat mich neu belebt: wörtlich: durch deine Lieblichkeit habe ich frisches Leben gefunden. Fl.

2) Siehe die letzte Bemerkung zum türkischen Text.

Arabischen Namen als Arabisch ausweist, hat Levy bereits gebührend hervorgehoben. Vor den deutlichen Zügen dieser Inschriften muss jeder Zweifel schwinden, der sich etwa dem oft sehr unklaren Gekritzel an den Sinaifelsen gegenüber noch behaupten wollte. Die Thatsache, dass zu Christi Zeit und gewiss noch lange nachher ein Arabisches [1]) Volk, welches nach dem Zeugniss Jüdischer und klassischer Schriftsteller und seiner eignen Münzen das der Nabatäer hiess und welches Aramäische Schrift und Sprache (neben Griechischer) anwandte — offenbar weil die Muttersprache nicht für gebildet genug galt —, alles Land östlich und südlich von den Ländern des Volkes Israel (im weitesten Sinne) bewohnte, ist nicht mehr zu leugnen. Die bekannte Angabe, dass sie schon an König Antigonus einen Syrischen Brief schrieben, zeigt, dass die Nabatäer schon um 300 die Aramäische Sprache als ihre Cultursprache ansahen [2]).

Paläographisch sind die Inschriften höchst merkwürdig. Die Schrift gehört, wie der erste Blick zeigt, zu den mannigfach verzweigten Aramäischen, ist im Ganzen eine ältere Stufe der Sinaitischen, nähert sich aber auch stark der Quadratschrift. Der Ursprung der Kûfischen aus dieser Schrift ist kaum zu verkennen. Eine Reihe von Buchstaben steht den Kûfischen sehr nahe, viel näher, als die entsprechenden Estrangeloformen [3]). Da es nun auch an und für sich wahrscheinlich ist, dass die Nabatäer die Vermittler der Schrift zwischen den Aramäern und den südlichen Brüdern gewesen sind, so werden wir die bekannte Ueberlieferung von dem Ursprunge der Arabischen Schrift aus Ḥira und Anbâr wohl für eine der zahlreichen scheinbar unverfänglichen und doch falschen Arabischen Nachrichten halten müssen.

Eigenthümlich ist es, dass in dieser Schrift einmal ein Zeichen auftritt, welches dem andern Semitischen Schriftzweige, dem Phönicisch-Althebräisch-Samaritanischen angehört, nämlich ein altes ה dicht neben einem neuen in den Worten הֿר בנה (Nr. 2). Ob man hieraus den Schluss ziehen darf, dass man im Ḥaurân, wie bei den Juden, früher eine dem Phönicischen ähnliche Schrift gehabt und diese, sei es schnell oder allmählich, mit einer Aramäischen vertauscht, so dass sich noch hie und da eine Nachwirkung der alten Schrift zeigte, oder ob man die abweichende Gestalt des Buchstabens aus dem Einfluss der anders schreibenden (Phönicischen oder Jüdischen) Nachbarländer zu erklären hat, will ich dahin gestellt sein lassen. Zu beachten ist jedenfalls, dass

1) Auch die fremden Schriftsteller nennen das Volk oft schlechtweg „Araber".

2) Auf die Ḥaurânischen Inschriften in unbekannter Schrift und Sprache, von denen leider bis jetzt noch so wenige veröffentlicht sind, scheint aber die Entzifferung der de Vogüé'schen Inschriften kaum irgend ein Licht zu werfen.

3) Auch der Gesammteindruck der Schrift, wo sie Cursivcharakter annimmt, ist dem der Arabischen sehr ähnlich. Man sehe z. B. den Schluss von Nr. 7 למ̇לכן מ̇לכא, der fast aussieht, als wäre er in roher Arabischer Schrift ausgeführt. Zur Vergleichung muss man natürlich hauptsächlich die Kûfischen Finalbuchstaben heranziehn. — Zu bemerken ist übrigens, dass das bis jetzt älteste Denkmal mit wirklich Arabischer Schrift gleichfalls im Ḥaurân erscheint. (Siehe Wetzstein, Griech. u. Lat. Inschriften aus d. Ḥaurân Nr. 110.)

das ה auf der Serapeumsvase (Ztschr. d. DMG. Bd. XI. S. 65) sowie zum Theil auch auf den Papyrusfragmenten der ältern Form nahe steht.

Ich reihe hieran einige Bemerkungen zu den einzelnen Inschriften.

In nr. 3 ist sehr merkwürdig die Arabische Familienbezeichnung אל עבישת = آل عبيشة. Ganz ähnlich möchte ich in der Palmyrenischen Inschrift Oxon. I (vgl. diese Ztschr. XVIII Tab. 1) die Worte די מן פחד מגרת erklären: „aus dem فخذ M.“ Das Wort فخذ ist bekanntlich einer der Namen, welche Unterabtheilungen eines grossen Stammes bedeuten [1]). Der Arabische Ausdruck ward halb mit zum Eigennamen gerechnet und blieb daher in der Aramäischen Inschrift.

In 3 und 5 lese ich mit Levy אמנא („Kaddû war der Künstler“ = *ἐποίει*).

In dem Gott קציו in Nr. 4 und 7 möchte ich lieber mit de Vogüé den (*Ζεὺς*) *Κάσιος* sehn, als mit Levy und Ewald den *Κοζέ*, der durch قُزَح lautlich doch weit besser repräsentiert wird. Sollte קציו wirklich = *Κοζέ* sein, so wäre es diminutivisch قُصَيّ; ist es = *Κάσιος*, so ist es قَصِيّ.

Die 6te Inschrift ist datirt vom Monat Tischrî des Jahres 7 לקלדיס קיצר des Claudius Caesar. Das Fehlen eines ו nach dem ל im ersten Worte ist wohl nur durch die Aussprache Clodius zu erklären. Der Schlussbuchstabe dieses Wortes ist zum Theil verwischt, und es ist deshalb nicht ganz sicher, ob er ein ס ist [2]), das sonst in diesen Inschriften nicht vorkommt [3]). Entschieden halte ich nämlich den 3ten Buchstaben des 2ten Wortes für ein צ, nicht für ein ס, so dass wir hier schon die Arabische Form قَيْصَر haben.

Den Schlussnamen oder Titel des in der Inschrift genannten Mannes liest de Vogüé כמראנת. Ich lese ihn ohne Bedenken כמר אלת „Priester (כֻּמְר, كمفأ) der Allât“. Es kann nicht auffallen, wenn wir die uns schon von Herodot als Göttin dieser Gegenden genannte *Ἀλιλάτ*, welche in Palmyra in den Eigennamen והבלת (= *Ἀθηνόδωρος*) und שלמלת und später im Qorân wieder erscheint, ferner durch zahlreiche Eigennamen aus den verschiedenen Gegenden Arabiens bezeugt ist, hier im Ḥaurân wiederfinden. Dass

---

1) Ein Beispiel siehe z. B. in der alten Erzählung Ḥamâsa ١٢٨ Zeile 17. Die entsprechende Stelle im Dîwân des ʿUrwa (S. 30 Zeile 9 meiner Ausg.) ersetzt das alterthümliche Wort durch das an jener Stelle zur Erläuterung beigegebene قومه.

2) Die Spuren deuten allerdings auf ein Zeichen wie das ס in כסף auf den Nabatäermünzen.

3) Die grosse Seltenheit des ס in der Nabatäischen Schrift erklärt das Fehlen derselben im Kûfischen, welches erst durch diakritische Punkte das ش vom س sondert.

hier das א des Artikels geschrieben, nicht wie in den Palmyrenischen Namen ausgelassen wird, ist natürlich, da Allât hier ein selbständiges Wort bildet, während es in jenen Namen als zweites Glied einer Wortkette sein Hamza vorne verliert. Der Erbauer heisst also Mâlikû, Sohn des N. N. (Lücke), Priester der Allât.

Am Schlusse dieser Inschrift שלם קרי ist entweder der Imperativ „sprich den Segen aus", oder das Participium „Segen ist ausgesprochen" anzunehmen [1]. Auf jeden Fall sind beide Worte zu verbinden. Dass קרי so klein geschrieben wurde, geschah bloss aus Rücksicht auf den Raum.

In Nr. 7 spreche ich den zweimal vorkommenden Namen כמריאיל. Den König מלכו, nach dem die Inschrift datiert ist, identificiere ich mit ὁ Ἄραψ Μάλχος, der nach Josephus, b. Jud. III, 4, 2, dem Vespasian Hülfstruppen sandte, als er gegen Jerusalem zog.

Ich knüpfe hieran noch einige Bemerkungen über die ebenfalls von de Vogüé (Rev. arch. 1864 Pl. VII) bekannt gemachten alten Jüdischen Inschriften. Wenn man bis jetzt mit theoretischen Gründen über das Alter der Quadratschrift hin und her stritt, so hat man jetzt endlich Urkunden, welche diese Frage fast völlig entscheiden. Die Inschriften 1. 3., welche höchstens einige Decennien nach Christi Geburt gesetzt werden können, zeigen uns die fast vollkommen entwickelte Quadratschrift. Fast alle Buchstaben des Alphabets sind zu belegen; wie in den Aramäischen Schriften des Ḥaurân (s. Nr. 2) erscheint das Final-Nûn an seiner Stelle; Gelegenheit, sonstige Finalbuchstaben anzubringen, boten die Inschriften leider nicht. Das Jod ist in Nr. 1, in der es mehrfach wiederkehrt, nicht geradezu der kleinste Buchstabe (Matth. 5, 18), sondern wohl noch ein wenig umfangreicher als das Zain; aber die Annahme, dass dasselbe oft noch mehr verkürzt werden mochte, wie es ja auch auf den Aegyptisch-Aramäischen Papyrusbruchstücken geschieht, bietet keine Schwierigkeit [2]). Uebrigens musste eine aufmerksame Beobachtung der Aegyptisch-Aramäischen und der Ḥaurânisch-Nabatäischen Schrift schon allein zu dem Ergebniss führen, dass die Schrift der Juden um Christi Geburt so ziemlich die bekannte Quadratschrift gewesen sei. Dass sich aber die Juden in ihrer Schrift damals von den Nachbarn noch nicht völlig abgesondert hatten, zeigt die kurze Inschrift Nr. 5 שלום, aus einer Grabhöhle bei Jerusalem, welche mehr Nabatäische als Jüdische Charaktere zeigt. Das Bruchstück Nr. 4 ist leider zu undeutlich, um irgend verstanden werden zu können.

Höchst interessant ist nun schliesslich die ganz kurze Inschrift Nr. 2, welche von einem 176 v. Chr. Geb. errichteten Gebäude stammt und sicher aus der Zeit des Baues ist. De Vogüé liest sie ערביה; ich lese טוביה und zweifle nicht, dass meine Lesart allgemeine Billigung finden wird, obgleich sich über den ersten Buchstaben wegen der Beschädigung desselben streiten liesse. Hier haben wir also Quadratschrift aus der vormakkabäischen

---

1) Vgl. die bekannte Arabische Redensart قرأ عليه السلام.

2) Ziemlich gross ist dagegen das י in den Nabatäischen Inschriften, das oft ganz einem freistehenden Kûfischen Final-Jod gleicht.

Zeit. Nur das י zeigt einen ganz alterthümlichen Charakter, da es weit mehr dem י auf den Makkabäischen Münzen, als selbst den alterthümlichsten Formen der verwandten Aramäischen Schriftgattungen gleicht. Bei dem gleichzeitig noch nicht ausgestorbenen Gebrauche der alten Schrift kann aber eine solche Uebereinstimmung nicht befremden. Die andern Buchstaben sind zwar alle etwas ursprünglicher, als die gebräuchlichen der Quadratschrift, aber doch mit dieser und den Aramäischen Alphabeten so nahe zusammenhängend, dass man fernerhin nicht mehr bezweifeln kann, dass die Juden zur Makkabäerzeit schon eine Aramäische Schrift hatten, aus der sich die Quadratschrift entwickelte, obwohl sie die Phönicisch-Hebräische Schrift noch auf ihren Münzen gebrauchten, vermuthlich aus religiös-politischen Gründen.

Kiel, 3. März 1864.

Bibliographische Anzeigen.

Bengalische Literatur.

Die Werke des Iswarachandra Vidyasagara.

Die Ausbildung der Volkssprachen Indiens ist gewiss einer der mächtigsten und nothwendigsten Hebel, um Kenntnisse aller Art in den weitesten Kreisen zu verbreiten. Das Sanskrit ist die Sprache einer bereits todten oder immer mehr und mehr absterbenden Cultur; es ist unfähig die neuen erfrischenden Elemente der Bildung, die aus dem Abendlande jetzt allmächtig nach Indien einströmen und das erstarrte geistige Leben der Indier zu neuer Blüthe entwickeln werden, zu verarbeiten. Sanskrit ist bereits seit vielen Jahrhunderten nur noch die Sprache der Gelehrten, nicht mehr die Sprache des Volkes. Die Volkssprachen sind daher auch schon seit längerer Zeit zu literarischen Zwecken benutzt, aber vorzugsweise doch nur zu Dichtungen in gebundener Rede verwendet worden, und alle diese Dichtungen sind mehr oder weniger treue Nachbildungen älterer sanskritischer Werke. In Prosa wurde fast gar nicht geschrieben, mit Ausnahme dessen, was das tägliche Leben erheischte, wie Briefe, Documente u. s. w., und diese Prosa war in Beziehung auf den Styl roh und ungebildet, in der Grammatik wild, ohne feste Regel und Gesetz. Ein grosses Verdienst um die höhere Ausbildung der Prosa in den indischen Volkssprachen, als des besten und zuverlässigsten Mittels zum Austausche der Gedanken, haben sich unstreitig die Missionare erworben, und die Eingeborenen, die Zweckmässigkeit dieser Bestrebungen erkennend, haben der einmal gegebenen Anregung mit dem glücklichsten Erfolge nachgeeifert.

Vor Allen sind es im Norden Indiens drei dieser Volkssprachen, die bereits eine reiche Fülle von Werken in gebildeter Prosa aufzuweisen haben, nämlich das Hindustanische, das Mahrattische und das Bengalische. Die letztgenannte Sprache ist nicht etwa der Dialekt einer kleinen Provinz, sie wird vielmehr von etwa 30 Millionen Menschen geredet, und die Schriftsteller in diesem Idiome wenden sich daher an ein grosses Publicum. Unter den Schriftstellern Bengalens, die sich bemühen durch mustergültige Schriftwerke die Bildung ihrer Landsleute zu heben und diesem edlen Zwecke ihr ganzes Leben gewidmet haben, ragt besonders Herr Içvaracandra-Vidyâsâgara hervor. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat den genannten Gelehrten, als Zeichen der Anerkennung seiner Verdienste, zum Mitgliede ihres Vereins ernannt, und zum Dank für diese Auszeichnung hat derselbe seine sämmtlichen Schriften der Bibliothek unserer Gesellschaft übersendet. Es sind im Ganzen 16 Werke, in 22 Bänden und Bändchen, die alle, mit Ausnahme einer Sanskrit-Chrestomathie und der

englischen Bearbeitung eines seiner Bücher, in bengalischer Sprache abgefasst sind. Auffallend, und ein Beweis, mit welchem glücklichen Takte der Verfasser seine Themas gewählt hat, mit welchem Eifer das Volk nach den gebotenen Mitteln der Belehrung greift, und welchen grossen Leserkreis seine Arbeiten gefunden haben, sind die vielen Auflagen, welche die meisten dieser Bücher erlebt haben.

Eine kurze Uebersicht der Bücher wird hier genügen, da sie uns ihrem Inhalte nach wenig Neues bieten. Ich beginne mit den Arbeiten, welche die Aufgabe verfolgen, die klassische Sprache des Sanskrit zu lehren, und die in Uebersetzungen oder Bearbeitungen die alten Denkmäler der Indischen Literatur vorführen.

1) Riju-pâṭha, or Simple lessons in Sanskrit. Part I. 6th. edition. Calcutta, 1864. 66 pp. kl. 8. Part. II. 5th. ed. Calc. 1864. 90 pp. Part. III. 3d. ed. Calc. 1861. 115 pp.

Es ist dies eine Sanskrit-Chrestomathie in Devanâgarî-Schrift. Das 1. Heft enthält 21 Fabeln und Erzählungen aus dem Pañcatantra. — Das 2. Heft bringt Auszüge aus dem Râmâyaṇa des Vâlmîki, und zwar aus dem zweiten Buche des Gedichtes. — Das 3. Heft enthält Fragmente aus dem Hitopadeça; 3 Episoden aus dem Vishṇu-Purâṇa: 1) Indram prati Durvâsasaḥ kopaḥ (in Wilson's Uebersetzung p. 70.) 2) Dhruvopâkhyâna (Wils. p. 86.) 3) Bharatopâkhyâna (Wils. p. 243); dann 5 Episoden aus dem Mahâbhârata; die drei ersten Bücher des Bhaṭṭi-kâvya, und zuletzt 3 Gesänge aus dem Ṛitusaṃhâra.

2) Saṃskṛita bhâshâ o Saṃskṛita sâhityaçâstra vishayak prastâva. A Discourse on the Sanskrit Language and Literature. 3d. ed. Calc. 1863. 8. 82 pp.

Der Verf. bespricht zuerst p. 1—18 die Sanskrit-Sprache, ihre Trefflichkeit, ihren Reichthum u. s. w., wobei mit besonderer Vorliebe die Spielereien Indischer Verskünstler, wie z. B. des Dichters des Nalodaya, hervorgehoben werden. Die Beispiele für die Schönheit der Diction sind vorzugsweise dem Çiçupâla-badha, Bhaṭṭi-kâvya und der Kadambarî entnommen. Von p. 18 bis zu Ende wird die Literatur behandelt, aber nur was wir die Profanliteratur nennen. Es werden die einzelnen berühmteren Dichtungen namentlich aufgeführt, ästhetisch gewürdigt und kurz analysirt. Die Aufzählung beginnt mit den Mahâkâvya (Raghuvança u. s. w. Der Verf. rechnet auch den Gitagovinda zu dieser Klasse.) Es folgen dann die Khaṇḍa-kâvya, d. h. Dichtungen, die nur einen einzelnen Gegenstand behandeln, wozu der Verf. rechnet: Meghadûta, Ṛitu-saṃhâra, Sûrya-çataka, und merkwürdigerweise auch den Nalodaya. Zunächst kommen die Kosha-kâvya, d. h. die gnomischen Dichtungen, wie z. B. die Sprüche des Amaru, des Bhartṛihari u. s. w. Dann die Gadya-kâvya, oder die Dichtungen in Prosa, wie Kadambarî, Vâsavadattâ u. s. w. Es folgen dann die Campû-kâvya, Dichtungen in höchst gekünstelter Prosa mit Versen gemischt, doch macht der Verf. über diese Gattung keine speciellen Angaben. Zunächst kommen die Dṛiçya-kâvya, oder die dramatischen Dichtungen, und zuletzt werden die Upâkhyâna, oder die Novellen, Fabeln und Märchen erwähnt, und zwar namentlich Pañcatantra, Hitopadeça und Kathâsaritsâgara.

3) Saṃskṛita vyâkaraṇa upakramaṇikâ. Introduction to Sanskrit Grammar. 13th. ed. Calc. 1864. 131 pp. 8.

Diese kurze Grammatik ist ganz nach dem Muster unserer europäischen Grammatiken in analytischer Weise bearbeitet, in vorwiegend tabellarischer Form. Die Regeln sind präcis, aber nicht in der änigmatischen Kürze der alten einheimischen Grammatiker.

4) Vyâkaraṇa-kaumudi, or Outlines of Sanskrit Grammar. 4 Parts. 5th. ed. Calc. 1862—64. 8. Part I. pp. 114. Part II. III. 223 pp. Part IV. 234 pp.

Dies ist eine ausführlichere Grammatik der Sanskrit-Sprache, aber in den 3 ersten Heften ebenfalls ganz nach europäischen Mustern bearbeitet. Das 1. Heft behandelt die Buchstabenlehre, die euphonischen Gesetze, die Declination der Nomina und die Indeclinabilia. Das 2. und 3. Heft bringt das Verbum und die Kṛit-Suffixe. In dem 4. Hefte ist die alt-indische Sûtra-Form beibehalten, nach welcher der syntaktische Gebrauch der Casus, die Taddhita-Suffixe, die Bildung der Feminina und die Composita behandelt werden.

5) Mahâbhârata upakramaṇikâ bhâga. The Mahabharata in Bengali. Introductory chapters. 2d. ed. Calc. 1862. 8. 186 pp.

Dies ist eine treue Uebersetzung der 62 ersten adhyâyas des ersten Buches des Mahâbhârata, in bengalischer Prosa, mit erläuternden Anmerkungen.

6) Çakuntalâ Kâlidâsa praṇîta Abhijñânaçakuntala nâṭaker upâkhyânabhâga. A Tale from the Sakuntala of Kalidasa. 7th. ed. Calc. 1864. 8. 120 pp.

Diese novellistische Bearbeitung des berühmten Dramas ist wohl durch „Lamb's Tales of Shakespeare[1]" hervorgerufen worden. Unser Bearbeiter folgt übrigens dem Drama des Kâlidâsa Schritt für Schritt, und übersetzt die hervorragendsten Verse und auch ganze Stellen des Dialogs.

7) Sîtâr vanavâsa. Exile of Seeta. 5th. ed. Calc. saṃvat 1921. 8. 134 pp.

Ganz in derselben Weise wie Kâlidâsa's Werk ist hier das Drama des Bhavabhûti, das den Titel Uttara-Râma-caritam führt, bearbeitet.

8) Vetâla pañcaviṅçatî. Betal panchabinshati. 8th. ed. Calc. 1861. 8. 215 pp.

Diese beliebte Sammlung von Erzählungen ist fast in alle Volkssprachen Indiens übersetzt und bereits in mehreren derselben gedruckt worden. Die erste bengalische Uebersetzung erschien in Serampore im Jahre 1818.

---

1) Von diesem Werke, das als Einführung in die Lectüre der Shakespear'schen Dramen ganz zweckmässig ist, besitzen wir ebenfalls eine bengalische Uebersetzung von unsrem gelehrten Landsmanne Dr. Röer, unter dem Titel: Mahâkavi Sekshapîr praṇîta nâṭaker marmânurûpa „Lembs Teles" katipaya âkhyâyikâ ḍâktar Edvârḍ Roer sahêb kartṛik anuvâdita haïyâ. Calc. 1853. 8. 212 pp. Herr Dr. Röer hat aus Lamb's Sammlung die folgenden 9 Dramen ausgewählt: the Tempest (jhaḍ vṛittânta); Midsummernight's dream (nidâgha niçîtha svapna vivaraṇa); Winter's tale (çiçira samâja rahasya); Much ado about nothing (akâraṇa golayoga); As you like it (tomâder yathecchâ); Merchant of Venice (Vinis nagarîr baṇik); King Lear (Liyar râjâ); Macbeth (Mekbeth); Hamlet (Hemleṭ).

9) Varṇa paricaya. (Kenntniss der Buchstaben.) 2 Hefte. Calc. saṃvat 1921. 8. 1. Heft: asaṃyukta varṇa. 27. Aufl. 30 pp. 2. Heft: saṃyukta varṇa. 18. Aufl. 40 pp.

Es ist dies ein bengalisches Abc-Buch, ganz nach europäischen Mustern bearbeitet. Nach den vielen Auflagen zu schliessen, die das Büchelchen erlebt hat, muss es allgemeinen Anklang gefunden haben, und wird wesentlich dazu beitragen, das Erlernen der bengalischen Schrift den Kindern zu erleichtern.

10) Âkhyâna mañjarî. Instructive stories compiled in Bengali. 2d. ed. Calc. saṃvat 1921. 8. 116 pp.

Es ist eine Sammlung von 20 moralischen Erzählungen aus dem Englischen übersetzt.

11) Kathâ mâlâ, or Select Fables of Aesop. 9th. ed. Calc. 1864. 8. 103 pp.

Es ist die bengalische Uebersetzung von 68 Fabeln des Aesop.

12) Bodhodaya, or Rudiments of Knowledge. 24th. ed. Calc. 1864. 8. 84 pp.

Es sind kurze Erläuterungen über die wichtigsten Gegenstände des Wissens, z. B. über Gott, Geist, die Menschenracen, die Sinne, die Sprache, die Zeit und ihre Eintheilungen u. s. w.

13) Jîvana carita. Biography, translated into Bengali from Chambers's educational Course. 6th. ed. Calc. 1862. 8. 96 pp.

Es werden hier 8 Biographien berühmter europäischer Gelehrten gegeben, die aus den drückendsten Verhältnissen sich zu der höchsten Stellung in den verschiedenen Gebieten des Wissens emporarbeiteten. Die Namen der Personen und Oerter sind aber, da sie alle nach englischer Aussprache wiedergegeben sind, in einer Weise entstellt, dass man oft Mühe hat sie wiederzuerkennen. Die Namen der Personen sind: Valentin Jameray Duval (valanṭin jâmire ḍuvâl); Grotius (groçyas); Nicolaus Copernicus (niklâs koparnikas); Galilei (gâliliya); Sir Isaak Newton (sar âijâk niuṭan); Sir William Herschel (sar uiliyam harçel); Linné (liniyas); Sir William Jones (sar uiliyam jons); Thomas Jenkins (tomas jinkins). — Am Ende sind eine Reihe von Kunstausdrücken, namentlich aus den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften, erklärt, die der Verf. alle durch Sanskrit-Wörter ganz geschickt übersetzt hat, wie z. B. Botanik durch udbhid-vidyâ; Heraldik durch kulâdarça; Völkerrecht durch jâtiya-vidhâna; Naturrecht durch naisargika-vidhâna u. s. w.

14) Caritâvalî. Exemplary and instructive Biography. 8th. ed. Calc. 1864. 8. 112 pp.

Es sind hier 19 Biographien europäischer Gelehrten gegeben, aber meist sehr kurz und dürftig. Wir begegnen hier auch zwei deutschen Gelehrten: Hîn aus Çemnij in Sâksani, es ist der berühmte Philolog Heyne aus Chemnitz in Sachsen; ferner Uinkilman (Winckelmann). Auch der russische Dichter Lomonossow hat hier als lamanasoph eine kurze Biographie gefunden..

15) Bâṅgalâr itihâsa. History of Bengal. Part II. from the accession of Serajooddowla to the close of the administration of Lord William Bentinck. 12th. ed. Calc. saṃvat 1921. 8. 163 pp.

Dieser zweite Theil der Geschichte Bengalens umfasst den Zeitraum von

1756 bis 1835, und schliesst sich an ein früheres Werk des Missionairs Marshman an.

16) Vidhavâ vivâha pracalita haoyâ ucita ki nâ etadvishayak prastâva. (Ob die Wiederverheirathung einer Wittwe angemessen ist oder nicht? Untersuchungen über diesen Gegenstand.) 3. Aufl. Calc. samvat 1919. 8. 222 pp.

17) Marriage of Hindu Widows. 2d. ed. Calc. 1864. 8. II. und 136 pp.

In Indien herrscht seit ältester Zeit die unnatürliche Sitte, die Mädchen schon in frühester Kindheit, oft schon in der Wiege, zu verloben, so dass die Ehen ohne alle Rücksicht auf Neigung abgeschlossen werden. Zu dieser hässlichen Sitte tritt nun die noch grausamere hinzu, dass eine Witwe nicht wieder heirathen darf, und dieses Gesetz gilt nicht blos für Frauen, die schon wirklich verheirathet waren, für Mütter, die in der Ehe Kinder erhalten hatten, sondern auch für jene Mädchen, die früh verlobt, oft noch ehe sie das heirathsfähige Alter erreichten, durch den Tod ihres Verlobten in die Klasse der Witwen, die nie wieder heirathen dürfen, gestossen wurden. Eine nie endende qualvolle Existenz wurde solchen Witwen bereitet. Wie jede Unsitte hat auch diese ihre Vertheidiger gefunden, und das indische Gesetz enthält manche Aussprüche, die jene widernatürliche Sitte zu sanctioniren scheinen. In Folge der politischen Freiheit aber, die Indien jetzt unter dem Schutze Englands geniesst, hat sich allmählich eine Opposition gegen jene alte Sitte gebildet, und vorurtheilslose Väter haben in neuerer Zeit öfters ihre Einwilligung zur Wiederverheirathung ihrer Töchter gegeben. Dass darüber in dem Lager der blinden Verehrer des alten Herkommens Zeter geschrieen wurde, ist begreiflich; man erklärte diese Wiederverheirathungen geradezu für gottlos und mit den heiligen Gesetzen in Widerspruch stehend. Dieses veranlasste unsern Verfasser im J. 1855 in einer Broschüre gegen diese Behauptung aufzutreten, indem er den Beweis zu führen suchte, dass die Çâstras nicht gegen die Wiederverheirathung sich aussprächen. Die Schrift fand vielen Anklang und wir haben von dem Verf. bereits die 3. Aufl zugesendet erhalten. Seine Gegner hatten über seine Broschüre in den englischen Zeitschriften, die in Calcutta erscheinen, in gehässigster Weise berichtet, und so entschloss sich der Verf. seine Arbeit auch in englischer Sprache zu publiciren. Diese englische Bearbeitung ist keine vollständige Uebersetzung des bengalischen Originals, sondern giebt nur den wesentlichen Inhalt desselben wieder.

Diese Streitschrift macht auf den Leser einen sehr günstigen Eindruck. Mit der ganzen Wucht der Gelehrsamkeit sind aus allen irgend zugänglichen Gesetzbüchern und anderen für heilig gehaltenen Quellen die Texte, die sich auf den angeregten Gegenstand beziehen, im Original und treuer Uebersetzung mitgetheilt und in scharfsinniger Weise interpretirt. Dabei steht der Verf. ganz auf dem Standpunkte des orthodoxen Brahmanenthums, und er erklärt ausdrücklich, dass er, so viel Mitgefühl er auch für die unglücklichen Witwen hege, dennoch gegen ihre Wiederverheirathung sich erklären würde, wenn die Çâstras dies wirklich geböten: dies aber sei nicht der Fall, sondern nur durch schlechte unwissenschaftliche Interpretation habe man aus den angeführten Stellen jenen Sinn herausgedeutelt. Das Hauptargument, dessen sich der Verf. bei seiner Widerlegung der betreffenden Stellen bedient, ist: dass er die Dharmaçâstras in zwei grosse Klassen theilt, von denen die einen sich auf die ge-

sellschaftlichen Zustände in den früheren Weltperioden, dem Satyayuga u. s. w. bezögen, die andern aber die Gesetze für die jetzige Periode, das Kaliyuga, enthielten; nur diese letztern seien bei Fragen, die das jetzige Leben berührten, in Betracht zu ziehen; die Gesetzbücher des goldenen Zeitalters hätten keine bindende Kraft mehr für die Gegenwart.

Wir können natürlich einem Raisonnement, das auf diesem Boden sich bewegt, nicht folgen, freuen uns aber wahrhaft, dass indische Gelehrsamkeit in diesem Falle mit der Humanität Hand in Hand geht. Wir scheiden von unsrem Verf. mit der Ueberzeugung, dass wir es mit einem den höchsten Interessen seines Volkes mit ganzer Seele hingegebenen Manne, von ebenso viel Wissen erfüllt, als menschlich warmem Gefühle durchdrungen, zu thun haben. Möge er noch lange für die Weiterbildung seiner Landsleute fortwirken!

Brockhaus.

In den höchst interessanten Berichten über die neuesten Erscheinungen der Orientalischen Literatur, welche die Buchhandlung Trübner und Comp. in London seit Anfang dieses Jahres herausgiebt (Trübner's American and Oriental literary Record), findet sich in Nr. 3 ein Verzeichniss der in den letzten Jahren erschienenen Werke in bengalischer Sprache. Hiernach zu urtheilen, findet namentlich die dramatische Literatur viele Bearbeiter; es sind nicht weniger als 10 dramatische Werke, von 8 verschiedenen Verfassern, angeführt. Einzelne Fragen, welche gerade die Gesellschaft in Bengalen lebhaft bewegen, werden in dramatischer Form behandelt; dazu gehören z. B. Bâlyodvâha (die Ehe in der Kindheit), Vidhavâ vishama vipad (die unglückliche Lage einer Witwe), wahrscheinlich auch Navîn tapasvinî (die neue Dulderin), Kulîna kula sarvasva (die adelige Familie). Andre dieser Dramen behandeln Stoffe der alten Sage, so Jânakî (die Gattin des Râma), Çarmishṭhâ (die Gattin des Yayâti). Andre wieder scheinen frei gewählte Stoffe darzustellen, so Dala bhañjana (das Abbrechen eines Blattes), Vilâsavatî (die Cokette). Ausserdem sind noch zwei Farcen angeführt: Prahasava (der Spass) und Myao dharke ke (dieser Titel ist mir ganz unverständlich).

Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. I. Band Berlin 1861, II. Band 1862. III. Band 1865

Es gereicht zu wahrer Befriedigung, die Vollendung eines Werkes anzeigen zu können, in welchem in eminentem Sinne eine Bereicherung der Wissenschaft zu erblicken ist. Sind es ja doch nicht bloss einzelne Punkte der moslimischen Religion, welche hier zum erstenmale recht ans Licht gezogen werden. Das Buch gewährt uns offene Blicke in das ganze verborgene Heiligthum des Islam, indem durch des Verfassers geschickte Hand der Vorhang gänzlich aufgerollt worden ist. Die Bedeutung des umfassenden Werkes wird dadurch erhöht, dass in demselben allerlei Culturgeschichtliches eingehend besprochen wird. So werden uns z. B. über den Handelsverkehr und die Tauschmittel der Araber zur Zeit Moḥammad's, über das Steuer- Finanz- und Administrationswesen in der

ersten Zeit des Islam Details geboten, welche alle bisherigen Mittheilungen weit hinter sich zurücklassen.

Da Sprenger durchweg die vergleichende Methode angewandt hat, begegnen wir vielen interessanten Parallelen, und ein gewisses Vergnügen bereitet es, die Gewandtheit zu betrachten, mit welcher der Verfasser es verstanden hat, da und dorthin in der christlichen Welt wolgezielte Pfeile zu entsenden. Dabei kann es dem Buche keinen Eintrag thun, dass dieses und jenes in demselben sich nicht als haltbar erweisen dürfte.

Es möge gestattet sein, gleichsam als Beweisstücke zu dem Gesagten einzelne Sätze aus der Abhandlung über die Quellen der Erkenntniss des Islam hier beizubringen:

„In die Periode des nationalen und religiösen Uebermuths fällt das Entstehen der moslimischen Wissenschaften und sie tragen auch ganz ihren Charakter. Macht verleiht Zuversicht und Zuversicht führt zum Erfolg. Die Araber besassen auch Edelmuth, aber ungeachtet ihrer Vorzüge blieben sie nur immer Barbaren. Man muss sich hüten, Schlauheit im praktischen Leben und gute naturwüchsige Einfälle im Gebiete der Speculation und Religion für Vernunft zu halten. Es fehlte ihnen, wie allen andern Völkern ihrer Zeit, der Sinn für Beobachtung und die ausgebildete Vernunft, welche eine Reihe Thatsachen zu überblicken und daraus folgerichtige Schlüsse zu ziehen vermag. Wie bei Kindern war die Phantasie überwiegend, und je mehr sie sich im geistigen Leben bewegten, desto mehr gewann sie die Herrschaft über den gesunden Menschenverstand; denn die übermüthige Zuversicht, womit sie sich in die höchsten Regionen der menschlichen Erkenntnis hineinwagten, war weder durch Kenntnisse, noch durch Bildung der Vernunft getragen und sie konnten daher keine andern Resultate gewinnen, als kühne Gebilde einer ungezügelten Phantasie: Dichtungen und Lügen."

„Tausende und abermal Tausende beschäftigten sich mit der Ueberlieferung, in allen Moscheen wurde gelehrt und in allen geselligen Zusammenkünften wurde erzählt. Alles Wissen war Gemeingut der Nation. Bunsen findet das Göttliche der Bibel darin, dass sie stets ein gemeindliches Buch war. Wenn dieses Criterium entscheidend ist, so hat keine Religion mehr Anspruch die vox Dei genannt zu werden als der Islam, denn keine ist in einem so vollen Sinne die vox populi. Diesen Charakter haben auch alle Schöpfungen der Periode, die uns beschäftigt, für hundert Millionen unserer Mitmenschen, denn der gegenwärtige Islam ist von dem Geiste, in welchem der Koran verfasst worden, fast ebenso entfernt, als der Katholicismus von dem Geiste des Evangeliums, und gründet sich auf die Tradition. Wir aber finden darin nur Ideale, Dichtung und Wahn. Alle historischen Thatsachen werden, wie lebhaft sie zur Zeit des Ibn Abbas und der Gründer der Genealogie dem Volke vorschweben mochten, mit Füssen getreten; denn man wollte die Schranken, welche sich der Selbstvergötterung entgegensetzen konnten, entfernen, und von den Tausenden von Dichtungen, welche jeder Tag hervorbrachte, wurden diejenigen als wahr anerkannt, welche dem religiösen und nationalen Uebermuth am meisten schmeichelten."

„Die Schule beschränkte, wie überall, ihre Thätigkeit auf das Sammeln, Vergleichen, Abkürzen, Schematisiren und Commentiren. Das Gegebene galt als göttlich, und vorurtheilsfreie, geschichtliche Forschung, eine einfache, naturgemässe Auffassung des Koran oder ein freies Urtheil über die Tradition und ihr Ent-

stehen wurde als Unglaube verdammt; die einzige Arbeit also, welche übrig blieb, war, den für positiv gehaltenen Stoff dialectisch zu bearbeiten. Es entstand somit ein unermessliches Schriftthum, welchem fast gar nichts Thatsächliches zum Grunde liegt."

De Goeje's Beladsori scheint dem Verfasser nicht zu rechter Zeit bekannt geworden zu sein. Er hätte aus demselben manche Berichtigung falscher Lesarten in seinen Handschriften, z. B. von Ḥadhrama in Chidhrima (III, S. 302), von Zāza in Rāza (S. 381) entnehmen können. W.

An introduction to Kachchâyana's *Grammar of the* Pâli *language, with an introduction, appendix, notes etc. By* James d'Alwis, *member of the Ceylon branch of the Royal Asiatic Society, the author of an Introduction to Singhalese grammar, the Sidatsangara, contributions to oriental literature, the Attanagaluvansa etc. etc.* Colombo 1863. Williams & Norgate, 14 Henrietta street, Coventgarden, London. pp. 2. CXXXVI. 132. XVI.

Wir erhalten hier eine Arbeit eines eingeborenen Singhalesen[1]), die in mehrfacher Beziehung von erheblichem Interresse ist. Eines Theils nämlich von einem persönlichen, resp. nationalen. Es ist hocherfreulich zu sehen, dass ein Singhalese, der sich selbst (p. LXV) als eifrigen Anhänger der Lehre des südlichen Buddhismus dokumentirt, sich zu einer solchen Stufe wissenschaftlicher Bildung emporgeschwungen hat, die ihn in den Stand setzt, in englischer Sprache selbstständig an den Forschungen der europäischen Gelehrten über die Sprache und Geschichte seiner heiligen Texte theilzunehmen, und dies resp. in einer Weise zu thun, die ihn zum wenigsten als in allen einschlagenden Arbeiten derselben überaus fleissig bewandert dokumentirt: und wenn nun freilich auch nicht in Abrede zu stellen ist, dass es hie und da mit der eigentlichen Digestion des gesammelten Materials noch etwas schwach bestellt ist, dass insbesondere, trotz gelegentlicher Lichtpunkte, die kritische Fähigkeit des Vfs. mehrfach allerlei zu wünschen übrig lässt, so müssen wir uns, um gerecht zu sein, doch gegenwärtig halten, welche Schwierigkeiten er zu überwinden hatte, um so weit zu gelangen, wie er wirklich gekommen ist. Allen Respekt daher und alle Ehre dem, was er geleistet hat! — Anderntheils aber ist das Werk auch von einem höchst bedeutenden objektiven Werthe, durch die zahlreichen neuen Mittheilungen nämlich aus Pâli-Texten aller Art, die zudem stets von einer in der Regel durchaus verständigen und richtigen Uebersetzung begleitet sind. — Die erste Stelle darunter nimmt natürlich das aus Kaccâyana's Pâli-Grammatik Mitgetheilte selbst ein. Nachdem dieselbe bisher als verloren gegolten, und erst in neuester Zeit durch Grimblot (s. Ind. Stud. 5, 450—1) die Kunde von ihrer wirklichen Existenz verlautet hatte, wird uns hier, noch ehe von Grim-

---

1) Ob etwa portugiesischer Abstammung? Die Dedikation ist mit James Alwis unterschrieben: auf p. 112. 113 aber heisst es: James de Alwis. [Ich vermuthe, dass die ursprüngliche Form des Namens war: da Luiz. Br.]

blot's[1]) angekündigter Ausgabe irgend etwas erschienen, die erste authentische Kunde über dieses wichtige Werk, resp. ein ganzes Buch desselben direkt zugänglich.

Wir ersehen daraus, dass dasselbe aus 8 Büchern besteht, die in summa 672[2]) kurze sûtra ganz nach Art der des Pâṇini oder des Vararuci, enthalten. Das erste Buch (51 sûtra) handelt von combination, d. i. vom s a ṃ d h i, resp. der Lautlehre, das zweite (218 s.) von der Deklination (n â m a n), das dritte (45 s.) von der Syntax (k â r a k a), das vierte (28 s.) von der Composition (s a m â s a), das fünfte (62 s.) von der Wortbildung durch t a d d h i t a - Affixe, das sechste (118 s., ganz mitgetheilt) von den Verben (a k k h y â t a), das siebente (100 s.) von den Verbal-Ableitungen (k i t a d. i. den kṛit-Affixen), das achte (50 s.) von den u ṇ â d i - Affixen. Als Vf. gilt der Tradition, in den Commentaren des Werkes[3]), Sâriputta Mahâkaccâyana, der Schüler Buddha's, von diesem selbst — wie die Tradition berichtet — mit dem Auftrage der Abfassung betraut, die dann von ihm im Himavanta in stiller Abgeschiedenheit vollendet ward. Das erste sutta des Textes: attho akkharasaññâto „the sense is known by letters" gilt als ein Ausspruch Buddha's selbst und als die specielle Veranlassung zur Abfassung des Ganzen. — Der Text ist von einer v u t t i (vṛitti) begleitet, die in den ersten der beiden einleitenden Strophen (im vasantatilakâ - Metrum) speciell mit dem Namen s a n d h i k a p p a bezeichnet ist (p. XVI), während die mit den Worten attho akkh° beginnenden sutta prägnant den Namen K a c c â y a n a p a k a r a ṇ a ṃ führen (p. XXI). In Bezug auf diese v u t t i sind die Ansichten darüber, ob sie von Mahâkaccâyana selbst herrühre oder nicht, angeblich getheilt (p. LXXII) oder vielmehr es wird (s. Appendix p. 103—5), die völlig unverdächtige Angabe eines versus memorialis, dass dieselbe von S a ṃ g h a n a n d i n verfasst[4]) sei, von einem schol., der dieselbe citirt, dahin umgedeutet, dass dies ein Beiname des Mahâkaccâyana sei, was indess offenbar nur eine absichtliche Entstellung ist. Es entfällt dadurch eines Theils der Grund, welchen ein gelehrter Paṇḍit, den d'Alwis zu Rathe zog, gegen die Authentität des Kaccâyanapakaraṇam, als aus der Zeit Buddha's stammend, aus dem Umstande entlehnt hatte, dass die Einleitungsstrophen der vutti in dem modernen Metrum vasantatilakâ abgefasst sind (s. p. XXIII. XXIV), anderntheils aber auch ebenso die Bekräftigung für jene Authentität, welche d'Alwis selbst (p. XVIII. XXIX) darin zu finden meint, dass in den Beispielen der vutti die Städte Sâvatthi, Patâliputta (so), Barânasi,

1) Es ist eigenthümlich, dass Grimblot im Dec. 1861 von den Arbeiten seines gleichzeitigen Mitforschers d'Alwis, ebenso wie dieser von den seinigen, noch gar keine Kenntniss gehabt zu haben scheint (die Widmung des Buches an Sir Ch. J. Mac Carthy, den Britischen Gouverneur, datirt Hendala 28. Aug. 1862).

2) S. pag. 104. Auf pag. XVI not. eine andere Angabe, wonach 687 sutta: und auf pag. 104 selbst eine dritte, wonach 710, inclusive nämlich der pakkhepasutta d. i. der Interpolationen.

3) So wie (p. XXII. XXVIII) in der atthakathâ zum aṅguttaranikâya (s. über dies Werk Westergaard Catal. p. 28 b).

4) Zugleich werden darin noch zwei andere Hülfsmittel zur Erklärung des Textes erwähnt, der payoga (the illustrations) als durch Brahmadatta, der nyâsa (- genannte Comm.) als durch Vimalabuddhi verfasst: Kaccâyanakato yogo (die Regeln), v u t t î c a S a n g h a n a n d i n o | payogo Brahmadattena, nyâso Vimalabuddhinâ ||

„which were rendered sacred by the abode of Buddha" so häufig „as then of recent celebrity" genannt seien, Beispiele die er resp. als „doubtless taken from the contemporaneous history of Buddha" bezeichnet. Da dieselben nun aber gar nicht im Pakaraṇam selbst, sondern eben nur in der vutti des Sanghanandin stehen, so können sie natürlich auch für mit der Abfassung des Pakaraṇam angeblich gleichzeitige Umstände nichts beweisen, können vielmehr nur als von Sanghanandin der Literatur der heiligen Texte entlehnt betrachtet werden, während andrerseits das Vasantatilakâ-Metrum der Eingangsstrophen des saṃdhikappa zwar nicht gegen die Alterthümlichkeit des Kaccâyanapakaraṇam, zu dem dieselben gar nicht gehören, dafür aber sehr entschieden eben gegen die der vutti selbst beweiskräftig ist, so dass der betreffenden Bemerkung jenes Paṇḍits, welche dem kritischen Acumen ihres Urhebers zu nicht geringer Ehre gereicht, ihr voller Werth gewahrt bleibt.

Ergeben sich uns nun schon aus den oben angeführten Titeln der acht Bücher lauter termini technici, die uns von der Sanskrit-Grammatik, von den Prâtiçâkhya sowohl wie zum Theil erst von Pâṇini, her bekannt sind[1]), so geht ferner aus den speciellen Angaben des Vfs. — s. auch im Verlauf — sogar eine ganz praegnante Beziehung Kaccâyana's zu Pâṇini hervor, insofern sich bei ihm nämlich geradezu mit Pâṇinischen Regeln völlig identische sûtra vorfinden: so (pag. XVIII) die sûtra: apâdâne pañcamî Pâṇ. III, 4, 52, bhuvâdayo dhâtavaḥ I, 3, 1, kâlâdhvanor atyantasaṃyoge II, 3, 5 (bei Kaccâyana kâlâddhanam accanta°), kartari kṛit III, 4, 6 (kattari kit), asmady uttamaḥ I, 4, 107 (amhe uttamo): es erscheint resp. mit den (wegen des Mangels des Duals) für das Pâli nöthigen Veränderungen tîṇi trîṇi trîṇi pathamamadhyamottamâḥ I, 4, 101 bei Kaccâyana als: dve dve paṭhamamajjhimuttamapurisâ.

Es erhebt sich dem gegenüber nun natürlich vor Allem die Frage (p. XL): hatte Kaccâyana gemeinsame Quellen mit Pâṇini? oder war Pâṇini seine Quelle? Der Vf. entscheidet sich für die letztere Annahme, und da er daran festhält, der Tradition gemäss, den Kaccâyana mit Mahâkaccâyana Sâriputta zu identificiren, so wäre ferner hiernach Pâṇini auch als vorbuddhistisch erwiesen. Die Gründe, womit er dann noch speciell dieses letztere Resultat zu stützen sucht, sind indess äusserst schwach. Um darzuthun, dass der Name Yavana zur Bezeichnung der Griechen schon vor Gotama Buddha bekannt gewesen, das Vorkommen des Wortes yavanânî bei Pâṇini somit nicht mit Nothwendigkeit auf die Bactrischen Griechen zu beziehen sei, resp. nicht dessen Posteriorität nach Alexander d. Gr. bedinge, führt er zunächst die schon aus Hardy (s. Ind. Stud. III, 121) bekannten Angaben des Milindapanna an, wonach der Yavana-König Milinda in Kalasigâma im Alasando nâma dîpo, 200 yojana von Sâgala, 12 yojana von Kasmîra geboren war. Hier wirft er sich denn nun freilich selbst ein,

---

1) Die meisten derselben kennen wir schon aus Tolfrey-Clough's Grammar (bekanntlich fast nur Uebersetzung einer einheimischen Grammatik, des bâlâvatâro, eines auf Kaccâyana gegründeten Compendiums); ich beschränke mich indess hier auf das aus vorliegendem Werke authentisch als bei Kaccâyana vorkommend Erwiesene. Streng genommen gehören freilich obige 8 Titel zunächst auch noch nicht dazu, da sie der Vf. nur aus der Kaccâyanadîpanî anführt: aller Wahrscheinlichkeit nach indess finden sie sich doch sämmtlich auch im Texte selbst vor.

dass der Milindapanna nicht für die Zeit vor Buddha oder Alexander beweisen könne, da er ja eben erst nach Letzterem, resp. nach Asoka abgefasst sei. Ebensowenig aber beweisen die beiden Stellen aus Manu X, 44 (Kâmbojâ Yavanâḥ Çakâḥ) und Mahâbhâr. XIII, 2103 (Çakâ Yavanakambojâs) irgend etwas ad rem, da ja vielmehr umgekehrt das Alter dieser Werke erst aus den in ihnen enthaltenen Daten zu ermitteln ist. Und wenn nun endlich in der aus dem Majjhima nikâya, leider ohne nähere Bezeichnung, angeführten Stelle (p. XLV), Gotama an Assalâyana die Frage richtet: was meinst du dazu, Assalâyana! hast du gehört, dass bei den Yona-Kamboja und in andern fremden (foreign) Ländern es durch Kastenverschiedenheit[1]) (zwar) Herren (ayya) und Sklaven (dâsa) giebt, dass man (aber daselbst) aus dem Herrn zum Sklaven, aus dem Sklaven zum Herren wird (werden kann)? taṃ kim maññasi Assalâyana? puttaṃ (!) te „Yonakambojesu aññesu ca paccante mesu[2]) janapadesu vevannâ ayyo ceva dâso ca hoti, ayyo hutvâ dâso hoti, dâso hutvâ ayyo hotîti, so ist diese höchst interessante Stelle[3]) doch eben auch keineswegs eo ipso wirklich auch direkt für Buddha's Zeit selbst, vielmehr zunächst jedenfalls doch nur für ihre eigene Abfassungszeit beweiskräftig (vgl. Ind. Stud. 3, 181). Und sie enthält denn eben auch in sich, auch abgesehen von ihrem speciellen Inhalt, doch Beweis genug, dass sie in der That erst nach Alexander abgefasst sein k a n n. An allen den Stellen nämlich wo, wie hier, die Y a v a n a und die K a m b o j a in unmittelbarer Verbindung mit einander, resp. als Grenzländer (paccanta) Indiens erwähnt werden, k a n n sich dies eben nur auf die b a k t r i s c h e n G r i e c h e n beziehen: die Lage der Yavana w i r d d a b e i d u r c h d i e d e r m i t i h n e n v e r b u n d e n e n Kamboja fixirt[4]). — In Bezug auf die Annahme Müller's, welcher aus einigen in den vorliegenden Uṇâdisûtra enthaltenen Wörtern wie dînâra, jina, tirîṭa, stûpa das nachbuddhistische Zeitalter Pâṇini's als des angeblichen Vf.'s derselben gefolgert hatte, stimmt d'Alwis sodann allerdings mit Recht Goldstücker's Ansicht[5]) bei, dass aus der Erwähnung der uṇâdi-A f f i x e durch Pâṇini denn doch noch nicht das Bestehen der v o r l i e g e n d e n Form der uṇâdi s û t r a zu seiner Zeit, resp. gar s e i n e Abfassung d e r s e l b e n, in irgend welcher Weise erhelle[6]), und fügt er resp. als weiteren Beleg dafür die wichtige

1) vevaṇṇâ, vaivarṇyât? oder ob: durch Kastenlosigkeit, resp. etwa: trotz der Kastenlosigkeit?

2) sic! wohl paccantimesu? wie p. 76. 94; vgl. pratyanta, an den Grenzen liegend, und s. d'Alwis Angaben über paccanta auf p. XXIX.

3) Deren Sinn dem schol. nach dahin geht zu zeigen, dass daselbst von brâhmanischem Standpunkt aus völlige Standesverwirrung herrsche: evaṃ brâhmaṇasamayasmiṃ yeva jâtisambhedo hoti-ti dassanatthaṃ etaṃ vuttam.

4) Auch zu den Yavanamuṇḍa in gaṇa mayûravyaṅsaka gesellen sich die Kambojamuṇḍa, s. Ind. Stud. 1, 144; d'Alwis erinnert dafür mit Recht an Vishṇu Pur. IV, 3 (Wilson p. 375).

5) Die freilich nur theilweise hiezu stimmt, da Goldst. ja schliesslich doch zu dem Schlusse gelangt: consequently the Uṇṇâdilist must be of Pâṇini's own authorship, s. Ind. Stud. V, 83–87.

6) Auch von Çâkaṭâyana liegt ja jetzt durch Bühler der direkte Beweis vor, dass er die uṇâdi-Affixe kannte, resp. eine Liste derselben, die zwar allerdings „s e h r s t a r k von der durch Ujjvaladatta kommentirten abweicht", doch aber sich als unbedingt verwandt damit ergiebt, so dass Nâgoji's Conjektur (s. Aufrecht's Ujjvaladatta p. VII. VIII), dass deren ursprüngliche „authorship is to be attributed to Çâkaṭâyana" wesentliche Stütze erhält.

Notiz bei (p. XLVII), dass (auch) das uṇâdi-Cap. des Kaccâyana in keiner Weise mit den uṇâdisûtra übereinstimme, was aus dem geringen Umfange desselben (nur 51 sûtra) allerdings auch schon von vornherein zu schliessen war. — Seine Darstellung aber meiner angeblichen vier Gründe für das nachbuddhistische Zeitalter Pâṇini's (p. LXIV—VI) ist zum Theil ebenso verfehlt, wie seine Bekämpfung derselben. Es ist eine völlige Verkehrung des von mir Ind. Stud. V, 146—147 Angeführten, wenn es so aufgefasst wird, als ob ich damit erhärten wolle: that no mention is made, among other names, of Pâṇini in the Ṛik or Ṛik-Saṃhitâ. Die von mir aus dem Wortschatz Pâṇini's entlehnten Angaben sodann sind, zum Theil wenigstens, doch wohl zu specieller Art, um ganz irrelevant zu sein. Ihre von d'Alwis vorgeschlagene Zurückführung auf den Sprachgebrauch der Jaina verschlägt nichts, denn es wäre ja doch eben erst noch zu beweisen, dass diese ihrerseits „had an existence before Gotama"! Die Erwähnung der lokâyata in den buddhist. sûtra reicht dafür doch wahrlich entfernt nicht aus. Wenn endlich die aus den Schriften der nördlichen Buddhisten entlehnte Notiz, nach welcher Buddha Pâṇini's Kommen als künftig bevorstehend prophezeiht haben soll, nur damit zurückgewiesen wird, dass dieselbe eben „from the Nepaul works" stamme, und diese seien „indeed no authorities at all," die darin enthaltenen Prophezeihungen resp. „the interpolations of seceders from the Buddhist church", so ist dies zwar vom Standpunkt eines südlichen Buddhisten ganz orthodox, kann indess für unsere Kritik natürlich nicht maassgebend sein. — Wie schliesslich aus dem Umstande, dass Buddha im Majjhima Nikâya mit dem Schüler eines Pârâsariya, und mit einem Assalâyana in Verbindung erscheint, folgen soll, dass: the claims of Pâṇini to an antiquity remoter than Gotama are undoubted p. LXXI, bin ich ausser Stande zu verstehen. Vgl. über diese und ähnliche Namen[1]) Ind. Stud. 3, 158—160 und Acad. Vorles. über ind. L. G. p. 254. 249.

Sind somit die Gründe, welche d'Alwis für die Priorität Pâṇini's vor Buddha anführt, keineswegs irgendwie etwas Neues zu dem früher Bekannten hinzufügend, so hat ja dafür im Gegentheil meine Ueberzeugung von dem umgekehrten Sachverhalt neuerdings durch Bühler's Nachrichten über Çâkaṭâyana erheblich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Bestätigt sich durch Bühler's weitere Forschungen das einstweilen von ihm gefundene[2]) Resultat, dass „Pâṇini's Werk eine verbesserte, vervollständigte und theilweise umgearbeitete Auflage der Grammatik des Çâkaṭâyana", resp. dass dieser wie sein schol. angiebt ein mahâ çramaṇasaṃghâdhipati war, so ist die ganze Frage damit begreiflicher Weise direkt entschieden.

Jedenfalls eröffnet sich hierdurch, ganz abgesehen davon, wie das Verhältniss Beider, des Çâk. und des Pâṇ., auch stehen mag — auch für die Beurtheilung der Uebereinstimmung der Pâli-Grammatik des Kaccâyana mit Pâṇini eine viel weitere Perspektive, als bisher, und gewinnt die Möglichkeit, dass dieselben nicht sowohl Resultat einer Benutzung Pâṇini's selbst, als vielmehr nur aus Be-

1) Aus dem Umstand, dass die atthakathâ zum Buddhavaṅsa (p. LVIII) einen tâpasa Devala resp. Kâladevala als zur Zeit der Geburt Buddha's lebend anführt, folgt allerdings nicht, dass dies der in den Purâṇa als Pâṇini's Grossvater angegebene Devala resp. der „inspired legislator Devala" sei. Es giebt viele Devala, s. Pet. W. s. v.

2) S. Benfey Orient u. Occ. II, 703.

nutzung gemeinsamer Quellen entstanden seien, dadurch sehr wesentlich an Boden. Es versteht sich von selbst, dass einstweilen, so lange uns nur ein so geringer Theil des Ganzen vorliegt, von einem definitiven Urtheil hierüber noch nicht die Rede sein kann. Schon jetzt indessen lässt sich ja mit voller Bestimmtheit erhärten, dass Kaccâyana auch andere Quellen als Pâṇini, resp. als diejenigen, die er eventualiter mit Pâṇini gemeinsam hat, benutzte. Es wird dies ganz einfach durch die ihm eigenthümlichen termini technici, die er neben den zu Pâṇini's Diktion stimmenden[1]) verwendet, bezeugt: so z. B. niggahita = anusvâra, parokkhâ = Perfect, hiyattani = Imperfect, ajjatanî = Aorist, bhavissanti = Futur, kâlâtipatti = Conditionalis, pañcamî Imperativ, sattamî Potentialis. Und zwar wird von den letztgenannten beiden Ausdrücken nach den Angaben des Vfs. (p. XL) im Bâlâvatâra direkt berichtet, was auch aus dem Sachverhalt selbst zur Genüge erhellt[2]), dass dieselben the appellations of former teachers pubbâcariyasaññâ seien; es findet sich resp. in der mahâsaddaniti sogar die specielle Angabe, dass dieselben: in accordance with Sanskrit Grammars such as the Kâtantra seien. Es bezeichnet nun zwar d'Alwis diese Angabe als: of no value, als: too vague and indefinite: ich sehe indessen keinen Grund zu so herber Bezeichnung. Da er freilich von der Ansicht ausgeht, dass die Tradition Recht hat, welche Kaccâyana zum Zeitgenossen Buddha's macht, so konnte es ihm allerdings nicht recht passen, wenn die Kâtantra-Grammatik „a comparatively modern grammar as stated by Colebrooke"[3]) als Quelle desselben bezeichnet wird. Für uns indessen, die wir durch keine orthodoxen Skrupel gezwungen sind, der Tradition zu folgen (vgl. Ind. Stud. 3, 176), kann diese gelegentliche Angabe eines schol. nur als unverfänglich und unverdächtig erscheinen, und ob wir sie auch natürlich nicht sofort als baare Münze zu nehmen brauchen, so müssen wir sie doch jedenfalls zunächst als einen willkommenen Anhalt für künftige weitere Forschungen bezeichnen[4]).

Dass Kaccâyana bereits fertige samaññâ (samâjnâs = saṃjnâs) vorfand, und in sein Werk aufnahm, bekennt er ja selbst ganz ausdrücklich in I, 1, 9 (p. XVII. XXV): parasamaññâ payoge, „Anderer termini bei Gelegenheit", wozu die vutti: yâ ca pana sakkatagandhesu samaññâ ghosâ-ti vâ aghosâ-ti vâ tâ payoge sati etthâpi yujjante „welche termini technici, wie ghosha oder aghosha sich in Sanskrit-Werken (saṃskṛitagrantheshu) vorfinden, die werden auch hier

---

1) parassapada, aftanopada, vattamânâ = Praesens, sabbadhâtuka = sarvadhâtuka (aber asabbadhâtuka, nicht ârdhadhâtuka), abbhâsa = abhyâsa (Reduplikationssilbe), vuddhi = vṛiddhi (freilich im Sinn von guṇa), der gleiche Beginn der Wurzellisten in den verschiedenen Conjugationsklassen u. dgl. mehr (s. oben p. 650—651). Von stummen Buchstaben ist einstweilen nur das n vor den Causal-Affixen ne, naya, nâpe, nâpaya mit dem gleichen Gebrauche des Pâṇinischen ṇ zu vergleichen.

2) Die Reihenfolge der Tempora resp. Modi bei Kaccâyana steht mit der Bedeutung dieser Namen in Widerspruch; sie können somit nicht von ihm herrühren, sondern müssen von anderswoher entlehnt sein. Seine Reihenfolge ist: vattamânâ, pañcamî (sollte dutîyâ sein!), sattamî (sollte tatîyâ sein), parokkhâ, hiyattanî, ajjatanî, bhavissantî, kâlâtipatti.

3) misc. ess. II, 44. 45: Kâtantra or Kalâpa, a grammar of which the rules are ascribed to the god Kumâra: it is much used in Bengal.

4) bhavishyantî als Name des Futurs ist ein terminus der östlichen Grammatiker s. schol. P. 3, 3, 15 v. 1., wird resp. in diesem vârttika selbst gebraucht. Deren Vf. Kâtyâyana gehörte ja nach dem Osten, s. Ind. Stud. 5, 44.

verwendet, as exigency may require." Nach Sanghanandin sind dieselben somit nicht aus früheren Pâli-Grammatiken, sondern nur aus „Sanskrit-Werken" entlehnt [1]) und erhellt daraus resp. natürlich Kaccâyana's Posteriorität nach diesen als seine Meinung.

In der That setzt die regelmässige Vertheilung des Inhalts unter acht, ihrerseits freilich in etwas auffälliger Reihenfolge stehende [2]), Capitel eine Emancipation von Pâṇini voraus, welche — vorausgesetzt dass der Vf. mit dem Pâṇinischen System überhaupt bekannt war, die Berührungen mit demselben resp. eben nicht etwa nur auf Benutzung gemeinsamer Quellen beruhen — allen Anschein hat, nur als das Resultat einer bereits geraume Zeit nach Pâṇini liegenden Entwicklung der grammatischen Wissenschaft gelten zu können. Und dieses Streben nach Ordnung, nach einer so gut es geht logischen Gruppirung der Regeln zeigt sich nicht minder lebendig auch im Innern des sechsten Buches, das uns hier direkt vorliegt, und über welches wir somit ein Urtheil zu fällen vollaus im Stande sind. Es zerfällt dasselbe in vier Capp. Das erste Cap. giebt zunächst in 1. 2 die Regel, dass von den im Verlauf aufgeführten Personalendungen je die ersten sechs stets dem Parassapadam, die letzten sechs dem Attanopada zugehören. In 3—7 folgen die Namen der drei Personen und die Regeln über ihre Verwendung: in 8—17 die Namen der acht Tempora: in 18—25 die Personalendungen für dieselben: in 26 die Angabe, welche vier jener acht Tempora sabbadhâtuka [3]) (Specialtempora) seien. — Das zweite Capitel handelt von der Bildung der Verba, zunächst der Desiderativa 2. 3, sodann der Denominativa 4—6, der Causativa 7. 8, des Passivums 9—13, der sieben Conjugationsklassen (deren Listen resp. mit denselben Wurzeln wie bei Pâṇini beginnen) — Cl. 2. 3. 6 [4]) des Sanskṛit fehlen hierbei —, und schliesslich von

---

1) Nach d'Alwis wären dies: Prakṛit grammars by Sanskrit writers, or such rules of Pâṇini as are indicated in the following extract from the Kavikaṇṭhapâsa by Kedârabhaṭṭa: Pâṇini-bhagavân (ein curioses Compositum!) prâkṛita-lakshaṇam api vakti saṃskṛitâd anyat | dirghâksharaṃ ca kutracid ekâm mâtrâm upaititi. Nach dem schol. sind damit e und o gemeint, als welche kutracit d. i. in some languages kurz würden. Dies Citat ist in jeder Beziehung höchst auffällig. In Kedâra's vṛittaratnâkara steht nichts davon: und ob kutracit in der obigen Bedeutung gefasst werden kann, ist wohl auch höchst zweifelhaft, vgl. eher die Angaben ähnlicher Art in Ind. Stud. 8, 226 (224 ff.). — Dass dem Pâṇini übrigens in der That auch eine Prâkṛit-Grammatik, und zwar eine Namens: prâkṛitalakshaṇam, zugeschrieben ward, ergiebt sich aus einem Citat daraus, welches sich mehrmals (z. B. fol. 9b. 32a) in Malayagiri's Comm. zur sûryaprajnapti (Berl. Kön. Bibl. ms. or. oct. 155) vorfindet: yad âha Pâṇiniḥ svaprâkṛitalakshaṇe: liṅgaṃ vyabhicâry apiti (es handelt sich um Diskordanz des Genus im Subjekt und Praedikat).

2) Im Bâlâvatâra ist die Reihenfolge besser: das kârakam-Cap. steht am Ende: das uṇâdi-Cap. fehlt ganz (s. Westergaard Catal. p. 56a).

3) Dies Wort bedeutet nicht: applicable to all the radicals (p. 10), sondern „was an die ganze Wurzel, an die vollere Form derselben gefügt wird" s. Böhtlingk Pâṇ. II, 547. Der ganze Terminus ist übrigens hier in der Pâli-Gr. ziemlich überflüssig, da ja auch die allgemeinen Tempora sich vielfach aus der Specialform bilden.

4) resp. eigentlich Cl. 7. Es gehören nämlich zur zweiten Pâli-Classe die Verba, welche a nach der Wurzel, und anusvâra (niggahîta) vor dem finalen Consonanten derselben einfügen, an ihrer Spitze die Wz. rudh. Es sind mit andern Worten die Verba der siebenten Classe mit den nasalirten

dem Unterschied zwischen Attanopada und Parassapada etc. 21—26. Das dritte Capitel enthält zunächst Regeln über Reduplikation 1—12 und nun erst folgen in 13-24 resp. in Cap. 4, allerdings in ziemlich wilder Reihe, Regeln über Substitutionen aller Art, die in 4, 36 mit der allgemeinen Banquerotts-Erklärung schliessen, dass: „in certain instances radicals, terminations, and affixes become long, take transformations, substitutions and receive elision and augment etc.“ Mit andern Worten, Kaccâyana erkannte die Unmöglichkeit, die Conjugation des Pâli-Verbums in feste Regeln zu bannen und begnügte sich damit, nach Constatirung der allgemeinen Grundzüge, einige besonders hervorstechende Irregularitäten herauszuheben. Es folgen dann zum Schluss noch einige weitere Regeln 37—42 über das Eintreten des Parassapadam an Stelle des Attanopadam, über das Augment im Imperf. Aor. Conditionalis etc.

Jedenfalls liegt hier eine bewusste Beschränkung auf das Mögliche und innerhalb derselben ein anerkennenswerthes Streben nach genetischer Darstellung vor: es zeichnet sich resp. in letzterer Beziehung Kaccâyana von seinem etwaigen Vorbilde Pâṇini auf höchst vortheilhafte Weise aus. — Dieses Streben nach Systematik regt nun übrigens eine Frage an, die von hoher Bedeutung erscheint. In dem von Kacc. 6, 1, 18—25 mitgetheilten Schema der Personalendungen für die acht Tempora nämlich finden sich — wie dies bereits aus Tolfrey-Clough bekannt war — nach den sechs (der Dual fehlt bekanntlich) Formen für das Parassapadam stets auch deren sechs für das Attanopadam aufgeführt. Im faktischen Bestande der Sprache aber sind Formen des Attanopadam in der That verhältnissmässig zu den Seltenheiten gehörend: vom Praesens z. B. sind mir nur Beispiele für die beiden dritten Personen auf ate, ante, vom Imperativ die 2 sgl. auf assu, die 1 plur. auf mase (oder âmahe), vom Potent. die dritte Singl. auf etha, ebenso vom Imperfect die 3 sgl. auf ttha, tha [1]) und vom Perfect die dritte Plur. auf are in annähernd häufigem Gebrauche zur Hand [2]). Alle übrigen Formen dagegen [3]) vermag ich wenigstens einstweilen nicht nachzuweisen: s. auch Burnouf und Lassen essai sur le Pâli pag. 119. Diesem Faktum gegenüber, welches allerdings durch weitere Forschungen im Gebiete der Pâli-Literatur vermuthlich eine bedeutende Ergänzung zu erfahren nicht verfehlen wird, drängt sich nun unabweislich die Frage auf, ob sich nicht Kaccâyana bei Ansetzung seiner vollen Attanopadaformen [4]) möglicher Weise doch durch die Rücksicht auf die Vollständigkeit des Systems hat weiter leiten lassen als der faktische Bestand der Sprache [5]) ihm wirklichen Anlass gab?

Verben der sechsten in dieselbe zweite Classe aufgenommen, die nicht nasalirten Verba der sechsten resp. in die erste Classe verwiesen, so dass die zweite Classe nunmehr die siebente und die Trümmer der sechsten in sich vereinigt, also rundhati, bhindati, chindati neben sumbhati in sich schliesst.

1) Vgl. dazu auch aus dem Mâgadhî der Jaina Formen wie botthâ = abhavata, samuppajjithâ = samudapadyata.

2) Vgl. Spiegel Kammavâkya praef. p. VIII.

3) Von den Participien natürlich abgesehen.

4) Es sind darunter — freilich auch unter den Endungen des Parassapadam — einige höchst eigenthümliche, in ihrer Entstehung schwer erklärbare (ich habe sie unten mit einem Sternchen markirt).

5) Dass das Attanopadam darin dem Parassapadam den Platz räumt, ergiebt sich ja auch aus Kaccâyana's eigener Regel 6, 4, 37 the attanopadâni (become the very parassapada (der Text selbst lautet [!]: attanopadâni parassapadannam

Zur Erhärtung der berechtigten Existenz aller dieser Formen genügt es resp. nicht, dass dieselben etwa in scholastischen Werken, die dieselben ja möglicher Weise erst auf Grund von Kaccâyana's Regeln verwenden könnten, nachgewiesen würden, sondern sie müssten in Werken, die zur heiligen Literatur gehören, z. B. im Dhammapadam, resp. im piṭakattayam überhaupt, vorkommen, um gegen den Verdacht, grammatische homunculi zu sein, ausreichende Bürgschaft zu gewähren. Folgendes sind die Formen, die Kaccâyana aufführt:

	Parassapadam.	Attanopadam
Praesens	ti si mi, anti tha ma.	te se e, ante vhe mhe.
Imperativ	tu hi mi*, antu tha ma.	taṃ ssu e, antaṃ vho âmase.
Potential	eyya eyyâsi* eyyâmi*, eyyum eyyâtha eyyâma.	etha etho eyyaṃ, eran eyyavho eyyâmhe.
Perfect	a e* a, u ttha* mha.	ttha* ttho* i, re vho mhe.
Imperfect	â o a, û ttha* mhâ.	ttha* se* iṃ, thuṃ* vhaṃ mhase.
Aorist	i o iṃ, uṃ ttha* mhâ.	â* se* a, û* vhaṃ mhe.
Futur	ssati ssasi ssâmi, ssanti ssatha ssâma.	ssate ssase ssaṃ, ssante ssavhe ssâmhe.
Conditionalis	ssâ sse ssaṃ, ssaṃsu ssatha ssamhâ.	ssatha ssase ssaṃ, ssiṃsu * ssavhe ssâmhase.

Die Vertheidiger der Authentität des Werkes als von Çâriputra herrührend, resp. der Identität des Kaccâyana mit diesem, könnten nun freilich ihrerseits gerade diese vollen Attanopada-Formen als speciellen Beweis für ihre Ansicht anführen. Zur Zeit Çâriputra's sei die Sprache eben noch im Besitze derselben gewesen und habe sie erst später verloren. Dem ist indessen zu erwiedern, dass der Verlust eines dgl. Sprachgutes, im Fall dasselbe so frühzeitig bereits grammatisch festgestellt worden war, schwer glaublich erscheint, vielmehr nur erklärlich wird, wenn man eben annimmt, es habe die grammatische Fixirung der Sprache nicht so früh stattgefunden, sondern dieselbe sei dem ihr innewohnenden Abschleifungstrieb ungezügelt überlassen geblieben. Keine der von Pâṇini statuirten Formen ist der ihm folgenden Periode des Sanskrit verloren gegangen! sondern sie haben derselben als feste Norm gedient. Das Schweigen der buddhistischen heiligen Texte über den grössten Theil der Attanopada-Formen Kaccâyana's daher scheint nur erklärlich unter der Annahme der Nichtexistenz derselben sowohl wie der Grammatik Kaccâyana's selbst zur Zeit ihrer Abfassung.

Von besonderem Interesse ist auch der auf p. XVII mitgetheilte Anfang des ganzen Werkes, von der Eintheilung der Buchstaben handelnd. Das erste sûtra ist resp. der schon obenerwähnte angeblich von Buddha selbst herrührende Ausspruch, der als solcher eben als ganz vortreffliches exordium gelten musste: attho akkharasaññâto. Es folgen die sûtra: 2. akkharâ pâdayo (!) ekacattâlisaṃ, die Buchstaben, a etc., sind 41.[1]) — 3. tatthodantâ sarâ aṭṭha, davon die acht, mit o am Schluss, sind Vokale. — 4. lahumattâ tayo rassâ, die drei leichtmaassigen (a i u) sind kurz. — 5. aññe dîghâ, die andern lang. —

1) Moggallâna, in seiner Grammatik, zählt deren 43, resp. nicht acht, sondern zehn Vocale, fügt nämlich noch ein kurzes e und kurzes o zu.

6. sesâ byañjanâ, die übrigen sind Consonanten. — 7. vaggâ pañca pañcaso mantâ, fünf Klassen (darunter), je zu fünf, mit m endend. — 8. aṃ iti niggahitam, aṃ heisst: niggahitam (anusvâra). Das neunte sûtram hatten wir bereits oben (p. 654). Das zehnte: pubbam adhoṭhitam assaraṃ sareṇa viyojayet verstehe ich ebenso wenig wie seine Uebersetzung durch d'Alwis: let the first be separated from its inherent vowel, by (rendering) the preceding a consonant.

Aus dem übrigen reichhaltigen Inhalt der Introduction hebe ich noch Folgendes heraus:

Zunächst die auf pag. VI—XII mitgetheilten Einleitungs- und Schlussverse von **Moggallâna**'s abhidhânappadîpikâ, die bei Tolfrey-Clough fehlen [1]. Es ergibt sich daraus theils mit Bestimmtheit das Datum des Werkes, als unter Parakkamabhuja d. i. Parakkamabâhu (1153—1186) abgefasst, theils der ja auch bisher schon ersichtliche, aber wenigstens nicht zu voller Evidenz gebrachte Umstand, dass es nur eine Art Bearbeitung des Amarakosha ist. Die Gegenüberstellung folgender Verse der Einleitung [2]) ist dafür von speciellem Interesse.

Amara.	Moggallâna.
3 prâyaço rûpabhedena sâhacaryâc ca kutracit | strîpuṃnapuṅsakaṃ jneyaṃ tadviçeshavidheḥ kvacit ||	6 bhîyo rûpantarasâbhacariyenâ ca katthaci | kvacâ haccavidhânena ñeyyaṃ thîpunnapuṃsakaṃ ||
4 bhedâkhyânâya na dvandvo naikaçesho na saṃkaraḥ | kṛito 'tra bhinnaliṅgânâm anuktânâṃ kramâd ṛite ||	7 abhinnaliṅginaṃ yeva dvandve ca, liṅgavâcakâ | gâthâpâdantamajjhaṭṭhâ pubbaṃ yanty apare paraṃ ||
5 triliṅgyâṃ trishv iti padam mithune ca dvayor iti | nishiddhaliṅgaṃ çeshârthaṃ tvantâ-'thâdi na pûrvabhâk ||	8 pumitthiyaṃ padaṃ dvîsu sabbeliṅge ca tîsv iti | abhidhânantarârambhe ñeyyaṃ tvantam athâdi ca ||

Die lange Untersuchung sodann, welche der Vf. auf p. LXXIII bis CXXXII über das Alter des Pâli und sein Verhältniss zum Sanskṛit anstellt, führt ihn mit Recht zu dem Resultat, dass beide Dialekte contemporaneously aus einer Quelle (der vedischen Sprache nämlich) heraus sich entwickelt haben. Er zeigt sich dabei als ein warmer patriotischer Bewunderer des Pâli, lässt sich indessen hie und da hiedurch über die richtigen Gränzen hinaus zu einer Geringschätzung des Sanskrit, resp. zu Annahmen über rein willkürliche Formation desselben verleiten, welche dem europäischen Leser höchst eigenthümlich erscheinen müssen und — es würde freilich das Gegentheil eher Wunder nehmen — mehrfach von einer unzulänglichen Kenntniss, resp. einem ungenügenden Verständniss der

---

1) Auch Westergaard (Catal. p. 58b) theilt nur den Vers mit, der den Namen des Vfs. ergibt.

2) Vgl. über dieselben Böhtlingk im Bulletin der hist. phil. Classe der Petersb. Acad. III (nach einer tibetischen Uebersetzung, 1845) und Goldstücker in der Ztschr. für die K. des M. 7, 167 ff.

hiebei in Frage kommenden Fakta und Principien zeugen[1]). Geht er ja doch in seinem Eifer für die Originalität des Pâli z. B. so weit (p. 23), die drei Conjugationsklassen, die zweite, dritte und sechste (eig. siebente), which the Sanscrit possesses over the Pâli [d. h. welche zwar im Pâli nicht fehlen, aber doch von Kaccâyana allerdings nicht aufgeführt werden: Kaccâyana nimmt eben, s. oben p. 655, nur sieben Klassen an] als „merely the elaborations of Grammarians" anzusehen! so wie auch in dem Mangel des Duals und in der Abwesenheit of certain elaborations of simple tenses als einer: spontaneous substitution of practical to theoretic perfection in actual speech den Beweis dafür zu finden (p. CX. CXI), dass das Sanskrit: is only a more finished exhibition of the Pâli[2]), „insofern the less finished and elaborate system is usually anterior to that which is more so." — Nichtsdestoweniger sind wir auch diesem Theile seiner Arbeit die Anerkennung schuldig, dass er sich nach Kräften bemüht hat, die einschlagenden Angaben und Ansichten einheimischer[3]) wie europäischer Gelehrten zu ordnen und übersichtlich zu gruppiren, und dass ihm dies im Ganzen auch wohl gelungen ist. Dass wir den Namen Prâkṛita in der That besser auf die Bedeutung: natürlich, ursprünglich, normal, gewöhnlich, allgemein, resp. etwa auf die erst sekundär daraus, wie aus communis, abgeleitete Bedeutung: gemein, niedrig[4]) zurückführen, als auf die von den Grammatikern dem Worte gegebene Bedeutung: „abgeleitet" (saṃskritam prakritir yasya) wird jetzt wohl nicht mehr in Abrede gestellt werden können[5]). Und doch liesse sich die Annahme, dass das Pâli resp. Prâkṛit aus dem Sanskrit abgeleitet sei, jedenfalls immer noch eher hören, als die umgekehrte Ansicht, zu der d'Alwis eben hie und da nicht übel Lust zu haben scheint (s.

1) So z. B. die Angabe auf p. CXXX, dass unter Pañcâla (°lî): the language of Penjab, resp. das Zend zu verstehen sei: ebenso p. LXXIX und vgl. p. LXXXV. — Oder die Angabe auf p. XCIV, dass Lassen das Alter der dramatic writers auf 400—100 a. Chr. fixirt habe.

2) Er fügt freilich wenigstens hinzu: or of some unknown idiom whence both have sprung.

3) In der aus Daṇḍin's kâvyâdarça I, 32—38 auf p. LXXVII ff. citirten Stelle, über die verschiedenen zu dichterischen Productionen verwendeten Dialekte, liest d'Alwis: ousharâdiny apabhrançaḥ und übersetzt: those like the Aushra (Oushra p. LXXX) are in the Apabhrança. Die Calc. Ausgabe in der Bibl. Ind. hat aber: âbhîrâdiny und der schol. versteht darunter besondere Metrumsarten, chandoviçeshâḥ. Ebenso bedeuten auch die unmittelbar vorhergehenden Worte: prâkṛitam skandhakâdi yat (°dikam Calc.) nicht: those which are composed in one entire body are in the Prâkṛita, sondern beziehen sich nach dem schol. auf die Metra skandhaka etc., s. hierüber Ind. Stud. 8, 295 (wonach = âryâgîti).

4) Hievon freilich will d'Alwis selbst nichts wissen, hält sich resp. nur an die primäre Bedeutung des Wortes.

5) Es hat sich resp., vgl. meine Bemerkungen hierüber in dieser Zeitschrift VIII, 851, „jener Name: common, vulgar, low für die Vulgärsprache offenbar gleichzeitig mit, und im Gegensatze zu, dem Namen saṃskṛitâ, der die „feine, gebildete" Sprache bezeichnet, entwickelt ..... Die erste Erwähnung beider Namen neben einander geschieht bis jetzt (abgesehen von den [Prâkṛit-Grammatikern,] den scenischen Bemerkungen in den Dramen und von der sogenannten Pâṇiniyâ çikshâ) bei Varâhamihira, der nach Colebrooke Ende des fünften Jahrh. zu setzen ist."

p. XCIX. LXXXIX), dass das Pâli nämlich, als das älteste Prâkṛit, das uns überliefert ist, in Bezug auf Originalität und Unabhängigkeit eben noch höher stehe als das Sanskrit. Denn dass das Sanskrit seiner Lautverfassung wie seiner Flexion nach der Mutter, die es mit dem Pâli gemeinsam hat, weit näher steht [1]) als dieses, dieselbe somit weit eher zu repräsentiren das Recht hat, liegt auf der Hand. Ein bei dieser ganzen Frage äusserst misslicher und vielfach irreleitender Umstand ist der, dass wir leider für diejenige Sprachstufe, die den beiden sister-dialects (p. CVI), dem Pâli (resp. Prâkṛit) sowohl wie dem Sanskṛit, zu Grunde liegt, für die vedische Vulgärsprache also, keinen eigentlichen Namen haben, denn die Namen bhâshâ oder vyâvahârikî sind eben nicht prägnant genug, und ist man daher in der That in Verlegenheit, wie man sie bezeichnen soll. Benfey's, auch von Muir II, (146—) 153 citirte, treffliche Bemerkungen in seinem leider noch immer nicht erneuerten Artikel: Indien p. 245 „über die Ausgestorbenheit des Sanskrit" im 6ten Jahrh. as a vernacular language leiden z. B. eben an dem Umstande, dass sie den Namen Sanskrit für jene Periode verwenden, für die er doch in keiner Weise passt.

Auch bei dieser Untersuchung führt der Vf. übrigens mehrfach höchst interessante Pâli-Stellen an, so z. B. auf p. CVII. CVIII eine Stelle aus der vibhaṅga atthakathâ, welche eines Theils eine für die Buddhisten sehr rühmliche, resp. bei ihnen freilich auch begreifliche, Rücksicht auf die Kenntniss fremder Sprachen bezeugt — es ist darin von einem Tissadatta thera die Rede, der 18 Sprachen durch seine mahâpaññatâ gelernt hatte, nämlich die der Otta (d. i. wohl Oḍra, Orissa?), Kirâtha, Andhaka, Yonaka, Dâmila etc. — andern Theils aber auch von der hohen Würde, welche das Mâgadhî in den Augen der südlichen Buddhisten einnimmt, Zeugniss ablegt: „if a child born of a Dâmila mother and an Andhaka father, should first hear his mother speak, he would speak the Dâmila-language [Tamulisch]: but if he should first hear his father speak, he would speak the Andhaka language [Telugu]. If however he would not hear them both, he would speak the Mâgadhî. If, again, a person in an uninhabitated forest, in which no speech (is heard), should intuitively attempt to articulate words, he would speak the very Mâgadhî: ubhinnampi pana kathaṃ asunanto Mâgadhikam bhâsissati. yopi agâmake mahâraññe kathento nâma natthi sopi attano dhammatâya vacanaṃ samuṭṭhapento Mâgadhabhâsam eva bhâsissati. — Nicht minder von Interesse ist die Beschreibung eines Briefes, welche (p. CXV—XVI) in dem Papañcasûdanîya dem König Pukkusâti in den Mund gelegt wird, der von seinem Freunde Bimbisâra einen dgl. erhalten hatte: so tam pasâritvâ: manâpâni vata akkharâni samasîsâni samapantîni caturassâni̇ti âdito patthâya vâcetuṃ ârabhi, when he had unfolded (the gold plate — four cubits long and about a span wide p. 85. caturatanâyâmaṃ vidatthimattaputhulaṃ p. 76 — on which the epistle was written) he (observed) that the letters were indeed pretty, exact in (the formation of) their heads, and quadrangular (in shape), and that the

1) Damit soll natürlich nicht etwa in Abrede gestellt werden, dass das Pâli nicht in manchen Fällen wirklich ältere Formen bewahrt hat, als das Sanskrit: es ist dies ja sogar auch noch in dem Prâkrit der Dramen der Fall. Vgl. Muir S. Texts II, 141. 168.

lines were of even tenor; and he commenced to read it from the beginning. Es beweist natürlich diese Angabe des angeblich von Buddhaghosa (c. 420 p. Chr.) verfassten Comm.'s zum Majjhima Nikâya (s. Westergaard Catal. Cod. Or. Haun. p. 24b) nichts für die Zeit des Bimbisâra, wofür d'Alwis sie als gültig verwendet, sondern zunächst nur für die Zeit des Buddhaghosa selbst, ist indess eben doch auch so noch von hohem Interesse [1]). — Auch die auf p. CXXIV angeführten Stellen über die in den Veda vorgenommenen Veränderungen, resp. über die Entstehung des Atharvan sind charakteristisch genug, obschon natürlich ohne Beweiskraft für das, was sie selbst, resp. d'Alwis mit ihnen, erhärten wollen. —

Auf diese ausführliche Introduction folgt sodann zunächst die Uebersetzung des dieselbe veranlasst habenden sechsten Buches von Kaccâyana's Grammar (p. 1—52), wobei in klarer, anschaulicher Weise Text und Commentar getrennt sind, und durch geeignete Noten für das nähere Verständniss in meist durchaus geeigneter Art gesorgt ist. — Eine der betreffenden Regeln 3, 23: „and ssa in bhavissanti [is optionally elided], when the vowel in hoti (d. i. in Wz. hu) [becomes] eha, oha, e" hat d'Alwis zu einem langen Exkurse Veranlassung gegeben (p. 45—52), in welchem er zu erhärten sucht, dass diese Wz. hu von Wz. bhû abzutrennen und mit lat. habeo, goth. haba, engl. have zu identificiren sei, ein Versuch, der natürlich als ein verunglückter zu bezeichnen ist. Von den dabei, resp. auch im schol. zu der obigen Regel angeführten Formen des Futurs der Wz. hu: hehiti hohiti [2]) heti hehissati hohissati hessati sind besonders die beiden vorletzten Formen höchst bemerkenswerth: insofern dieselben offenbar (s. auch die Angaben von Mason im Journ. Am. Or. Soc. IV, 279, der die Form hohissati als second Future tense bezeichnet) von den Scholiasten allgemein recipirt sind. Es liegt in ihnen resp. eine doppelte Vertretung des Futur-Affixes, sowohl durch hi, als durch ssa vor, die schwerlich als genuin wird erachtet werden können, vielmehr den Anschein scholastischer Spitzfindigkeit an sich trägt [3]). Nicht minder ist die Form heti eigenthümlich, bei welcher vom Futurum gar nichts übrig geblieben ist. Es gibt übrigens der Wortlaut des sûtra: hotissare 'hohe bhavissantimhi ssassa ca zur Statuirung dieser Formen keineswegs unbedingte Autorisation. Wörtlich übersetzt lautet derselbe: „beim Vokal von hoti (d. i. für ihn, tritt) eha, oha, e (? so nach Alwis) (ein), im Futur, und für ssa". Es stehen resp. die Worte ssasya ca, wie es zunächst scheint,

1) Ich füge hier z. B. d'Alwis's Note an: this proves that the cursive departure from the square form should be dated after the Buddhist era; and that the latter was not, as supposed by some, confined to Inscriptions, from its being better suited for lapidary purposes. For the letter of Bimbisâra was written with „pure vermillion" (jâtihiṅgulakam âdâya heisst es auf p. 76), a material, which, if „the rounding of angularities" was known in his time, „presented no difficulties to any series of curves or complicated lines".

2) Da die Futur-Formen hohiti, kâhiti u. dgl. den zendischen und griechischen, die auch blos s nicht sy zeigen, näher stehen als den sanskritischen, so hätte d'Alwis hier Gelegenheit gehabt, ebenso wie er es bei den Verben der zehnten Classe auf p. CXII gethan hat, dies als einen Beweis der grösseren Originalität des Pâli, dem Sanskṛit gegenüber, aufzuführen: was natürlich aber hier ebenso irrig gewesen wäre, wie es dies dort ist.

3) Auch die Prâkṛit-Grammatik kennt dieselben, s. Lassen Instit. l. prâc. p. 353.

in engem Zusammenhang mit den ersten Worten der Regel, d. i. „eh oh und e treten für den Vocal [1]) von Wz. hu ein und für ssa": und würde somit der Vocal von hu und das ssa zusammen durch eh, oh, e vertreten. So hätten wir denn in der That die Formen hehiti, hohiti, und heti, welche letztere freilich ihrerseits in ihrer Abgestumpftheit ein Räthsel bleibt. Und mit dieser Erklärung stünde die nächste Regel (24): karassa sapaccayassa kâho „für kara nebst dem Affix (tritt) kâha (ein)" welche die Formen kâhati kâhiti (anstatt karissati) aufführt, in gutem Einklang, da dieselbe ebenfalls für die Wurzel nebst dem Affix ein Substitut statuirt. Es lassen sich nun aber allerdings die letzten Worte: ssassa ca, resp. das ca derselben, auch anders auffassen, nämlich so, dass aus der Regel 22: hilopaṃ vâ Etwas für Regel 23 fortgälte: dies kann dann sowohl lopaṃ allein, als lopaṃ vâ sein, und nur in letzterem Falle würde ssassa ca in der That bedeuten „und für ssa tritt beliebig lopa ein" d. i. ssa kann ausfallen, wenn das u von hu zu eh, oh, e geworden ist, oder es kann bleiben. Und so haben offenbar die Scholiasten konstruirt: ob aber Kaccâyana selbst diesen Sinn im Auge hatte, ist nach dem Obigen jedenfalls wenigstens zweifelhaft. Hätte er ihn aber wirklich im Auge, nun so würde ich dies nur als einen Beweis mehr dafür erachten, dass er nicht Çâriputra sein kann, da zu dessen Zeit solche Formen als schwer glaublich erscheinen müssen.

Unter dem Titel: Appendix folgen sodann p. 53—111 verschiedene höchst werthvolle Bruchstücke aus den heiligen Pâli-Texten. Zunächst stehen verschiedene Angaben über das zweite Concil unter Asoka Sohn des Susunâga, so wie über die Spaltung der buddhistischen Kirche in 18 Sekten, hauptsächlich aus dem Dîpavaṅsa [2]), und daran sich anschliessende, zum Theil ganz ingeniöse Bemerkungen und Vermuthungen (bis 71) über das Verhältniss der heiligen Texte der nördlichen Buddhisten zu diesen Schismen [3]). — Sodann folgen zum Erweise einer früheren Behauptung (auf p. XXVII) in Bezug auf die Gewöhnlichkeit des Schreibens zu Buddha's Zeit [4]) acht verschiedene Textstellen (bis p. 103), die dieselbe zu erhärten bestimmt sind. Von diesen Texten sind nun freilich die wichtigsten und zahlreichsten nur aus Commentaren entlehnt. Die höchst interessante Legende nämlich (p. 73—91) über den Brief (panna, pannâkâra) des Königs Bimbisâra an Pukkusati König von Takkhasilâ (eine Legende die sich übrigens auch durch ihren Inhalt hinlänglich als apokryph manifestirt) ist der papañcasûdani, dem Comm. des Buddhaghosa zum

1) Man sollte freilich ssarassa erwarten.

2) S. über dieses Werk Ind. Stud. 3, 177.

3) Aus ihnen, vermuthe ich, sind auch die Jaina herzuleiten, vgl. das zu Çatrunj. Mâh. p. 3—6 Bemerkte.

4) At the time when Buddhism first started into existence, writing was known in Magadha as much as painting. It was practised in the time of Gotama. Buddhist doctrines were conveyed to different countries by its means. Laws and usages were recorded. Little children were taught to write. Even women were found able to read and write. The character used was the Nagari. Vermilion was the ink and metal plates, cloth hydes and leaves constituted the paper of the time. That Buddhist annals therefore were reduced to writing from the very commencement is not only reasonable, but is indeed capable of easy and satisfactory proof (!).

majjhimanikâya (II), die Legende sodann über den Schenkungsbrief (panna) des Königs Kappina (p. 97) dem Comm. (atthakathâ) zum saṃyuttanikâya (III), die Legende ferner von dem Uriasbrief des Kosambi Setthi (p. 101) dem Comm. zum Dhammapadam (resp. khuddanikâya, V) entlehnt. Da dieselben somit erst aus dem Anfang des fünften Jahrh. p. Chr. stammen, beweisen sie für Buddha's Zeit streng genommen eben sowenig, wie wenn Shakespeare den Hector von Aristoteles sprechen lässt. Ganz dasselbe gilt von zwei andern Stellen, von denen die eine (p. 99), welche bei Erörterung des Verfahrens bei Diebstahl einen geschriebenen Criminalcodex (paveni-potthakam) erwähnt, aus der Sumañgalavilâsinî, ebenfalls einem Comm. zum suttapiṭaka, entlehnt ist, während die andere (p. 103), in welcher die Anfertigung geschriebener „Food-tickets" behufs ihrer Verloosung an die bhikkhu gelehrt wird, der samantapâsâdika d. i. dem Comm. zum vinayapiṭaka angehört. Die übrigen drei Stellen scheinen dagegen allerdings dem tipiṭaka selbst zugehörig zu sein, da sie als dem mahâvagga entlehnt bezeichnet sind, ein Name, der leider unbestimmt ist, da ihn mehrere grössere Abtheilungen des suttapiṭaka im dîghanikâya (I), saṃyuttanikâya (III) und im khuddanikâya (V, resp. im suttanipâta) führen, wie denn auch einer der fünf Abschnitte des vinayapiṭaka so benannt ist. In der einen dieser drei Stellen (p. 92—97), aus der Cammakhandaka section des mahâvagga (s. p. XXIX), ist nun kurioser Weise gar nichts enthalten, was sich auf Schrift irgendwie bezöge. Es bleiben somit zunächst nur die beiden andern Stellen übrig, von denen die erste (p. 72) allerdings von einer Art Steckbrief spricht, der hinter einem Diebe erlassen war (so ca antepure likhito hoti: yattha passitabbo tattha hantabbo-ti: it was written of him in the Royal precincts, that he shall be punished whereever found). Derselbe war geflohen und hatte Aufnahme unter die bhikkhu gefunden, wodurch er von aller Strafe frei war. Es erregte dies unangenehmes Aufsehen unter den Leuten, und Bhagavant verbot, als er davon hörte, die Aufnahme eines proclaimed thief, likhitacoro, in die Priesterschaft. Die zweite Stelle daraus (p. 100) ist zwar ebenso wenig schmeichelhaft für die Gründe, aus welchen der Eintritt in die buddhistische Priesterschaft (unter die samanesu Sakkaputtiyesu) begehrt ward — die zärtlichen Eltern des Upâli[1]) ziehen denselben seinem Unterricht im Schreiben (lekham), Rechnen (gaṇanam) und Zeichnen (rûpam) vor, damit nicht seine Finger, sein Kopf, seine Augen angestrengt werden —, beweist indessen zur Genüge, dass Kinder damals in den angegebenen Fächern unterrichtet wurden. Obschon nun auch hierbei zunächst immer fraglich bleibt, ob diese Stellen wirklich für die Zeit, von der sie handeln, oder ob sie nur für ihre eigene Abfassungszeit beweiskräftig sind, so enthalten sie doch jedenfalls höchst willkommene weitere Evidenz dafür, dass die Kenntniss der Schrift in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus eine in Indien bereits in weite Kreise verbreitete war. Steckbriefe der Art, wie sie die eine Legende des Mahâvagga erwähnt, setzen voraus, dass sie von denen, welche es angeht, gelesen werden können. Auch die Felseninschriften des Piyadasi sind ja nur unter der gleichen Voraussetzung erklärlich, und da sie sich an das ganze Volk wenden, eben Zeugniss für verhältnissmässig allgemeine Kenntniss der Schrift ablegend. Das

1) Der den sonstigen Angaben nach noch dazu ein Çûdra war!

Gleiche ergiebt sich aus der Notiz des Strabo (nach Megasthenes) über die Angabe der Entfernungen auf den Meilensteinen der indischen Landstrassen, sowie aus seiner Nachricht (nach Nearch), dass die Indier ihre Briefe auf hartgeschlagenem Baumwollenzeuge ἐν σινδόσι λίαν κεκροτημέναις schrieben (s. Indische Skizzen p. 131. 132). — Aus dem sekularen Gebrauche der Schrift folgt nun aber keineswegs, dass dieselbe auch zu grösseren literarischen Dokumenten verwendet ward. Bast, Blätter, Rinde u. dgl. waren ein zu gebrechliches Material: Baumwollenzeuge werden eben nur für Briefe erwähnt. Ueberhaupt findet sich nirgendwo, bei den Griechen oder in einheimischen Texten, eine Angabe, welche auf geschriebene Literatur hinwiese (wenn wir das obige paveni-potthakam in einem Commentar des fünften Jahrhunderts ausnahmen, dessen Erwähnung übrigens in direktem Widerspruche mit der Angabe des Megasthenes steht, dass γράμματα d. i. geschriebene Gesetze bei gerichtlichen Verhandlungen nicht verwendet wurden, s. Ind. Skizzen am a. O.). Die Worte des Dîpavaṅsa p. 63: bhinditvâ mûlasangahaṃ aññam akaṃsu sangahaṃ „(the bhikkhus who held the Mahâsaṃgîti) set aside the first compilation and made a new one" scheinen zwar allerdings nur von „a written and not a mental collection" (d'Alwis p. 66) verstanden werden zu können, sind indess ihrerseits doch eben nur ein Bericht über eine im günstigsten Falle [1]) 600 - 800 Jahr zurückliegende Begebenheit, nicht ein gleichzeitiges Zeugniss, und stehen resp. in direktem Gegensatze zu der Ind. Stud. V, 26 angeführten Angabe des Mahâvaṅso Cap. 33 p. 207: „Den Text des piṭakattaya und die aṭṭhakathâ dazu | mündlich nur hatten hergebracht die frühern bhikkhu grossgeistig || Mangel sehend an Eifrigen (oder besser wohl: an Fähigen, sattânâm = çaktânâm) nunmehr (165 Jahre nach Piyadasi's Zeit) die bhikkhu eingend sich | zu langem Bestehn der Lehre in Büchern liessen schreiben ihn [2])". Das indess ist allerdings wohl unbedingt anzunehmen, dass gerade der Buddhismus es ist, welcher auf Grund seines Strebens nach allgemeiner Verbreitung, auch über Indien hinaus, die schriftliche Codification seiner heiligen Texte zuerst ins Auge fasste, während die Brâhmaṇa, bei dem gerade entgegengesetzten Princip, erst sehr sekundär sich dazu verstanden haben werden (s. Ind. Stud. V, 19 ff.).

Ich benutze diese Gelegenheit, um in Bezug auf das Alter und die Herkunft der indischen Schrift die Umwandelbarkeit meiner auf Grund der bekannten paläographischen Facta gewonnenen Ueberzeugung von dem semitischen Ursprunge derselben auszusprechen. Ich bin indess mit der mir dafür von Edw. Thomas (in seiner trefflichen Ausgabe von Prinsep's essays II, 43) gemachten „concession of so much of identity to the two sets of characters as a common but indefinitely remote starting point might be held to imply" vollständig zufrieden: und meine nur, dass uns auch ein Schlüssel zur annähernden, wenigstens synchronistischen Bestimmung der Periode dieses starting point geboten ist, in dem Faktum nämlich der Identität mehrerer der Indischen Charaktere mit den entsprechenden Griechischen, ein Faktum, welches mir eben zu erweisen

---

1) S. nämlich Ind. Stud. 3, 177 über das etwaige Alter dieses Werkes.

2) Weshalb diese Angaben unrichtig, resp. auf einem superstitious imposture beruhen sollen, wie Turnour p. LVII und nach ihm auch Muir II, 75 (und 70. 112) annimmt, vermag ich nicht einzusehen.

scheint, dass „the starting from that point" auf der einen Seite nach Indien, auf der andern nach Griechenland, in wesentlich derselben Zeit stattfand. „Dass die indische Schrift einer ziemlich langen Zeit bedurft hat, um sich aus den wenigen semitischen Zeichen heraus zur Bezeichnung aller der zahlreichen dem Sanskrit eigenen Laute und in so ganz eigenthümlicher Weise zu entwickeln, wie dies geschehen ist, liegt auf der Hand" (Indische Skizzen p. 131). — Für die neuerdings von Thomas geltend gemachte Ansicht, dass „the Pali-Alphabet" von den indischen Aborigines erfunden sei, so wie für die hohe, civilisirende Stellung, die er diesen überhaupt den ârischen Einwanderern gegenüber zuweist, fehlt es, so weit ich wenigstens sehen kann, an irgend welchen materiellen Grundlagen, die dieselbe zu erhärten im Stande wären.

Auf pag. XXII hatte d'Alwis ein Citat aus der ṭikâ zum Anguttara (-nikâya) im ekanipâta angeführt, des Inhalts, dass „the thera Mahâkaccâyana, according to his previous aspirations (pubbapatthanâvasena) published in the midst of the priesthood (sanghamajjhe) the three compositions (pakaraṇattayam), viz. Kaccâyanapakaraṇa, Mahâniruttipakaraṇa and Nettipakaraṇa". Er hatte dann (auf p. XXIII) erwähnt, dass dieses letztere Werk noch existire, und dass „it has been suggested by my Paṇḍit that the style of this work, of which I give a specimen, would seem to differ from that of the Grammar." Auf p. 105—111 erhalten wir nun dies specimen, dessen Charakter denn allerdings bei Jedem, der vorurtheilslos herantritt, die entschiedene Ueberzeugung hervorrufen muss, dass ein Werk dieser Art unmöglich von Çâriputra, sondern erst aus einer sehr sekundären Zeit, long after the Buddhist era — wie jener in der That von kritischem Geiste beseelte Paṇḍit des Vfs. schon aus dem metre of some of the gâthâs darin (ebenso wie bei dem Sandhikappa) erschlossen hatte — herrühren kann. Wenn nun dieses Werk und das Kaccâyanapakaraṇam einem und demselben Vf. zugeschrieben wird, so ist dies bei den grossen Verschiedenheiten des Styles zwar allerdings auffällig, aber, wie d'Alwis ausführlich auseinander setzt, keineswegs unmöglich, da diese Verschiedenheit des Styles eben durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, resp. der Absicht bei der Darstellung (das eine Werk ist ein koncinnes Sûtram nach Art der brâhmanischen sûtra, das andere ein ausführlicher dogmatisch-exegetischer Commentar zu einem metrischen Text[1]), der Fragen und Antworten enthält, weitschweifig und breit, wie dies in dgl. Werken Regel ist) bedingt wird. Wohl aber ist es dann — die Einheit des Vfs. festgehalten — ebenfalls unmöglich, dass Çâriputra das Kaccâyanapakaraṇam verfasst haben könne, sondern es muss dann letzteres Werk eben natürlich aus derselben sekundären Periode wie das Nettipakaranam herrühren. Die Alternative ist ganz einfach: entweder die Tradition, dass beide Werke denselben Vf. haben, ist falsch, oder sie ist richtig: im letztern Falle aber ist es nicht richtig, dass das Kaccâyanapakarana von Çâriputta verfasst ist, da das Nettipakarana unmöglich von diesem herrühren kann. Nun, die Entscheidung

1) Dieser Text ist es wahrscheinlich, welcher Veranlassung geworden ist, das ganze Werk dem Çâriputra zuzuschreiben: ja er ist möglicher Weise in der That, etwa wenigstens theilweise, auf ihn zurückzuführen. Wir wissen nämlich aus dem Rundschreiben des Königs Asoka an die in Bhabra tagende Synode, dass damals upatisapasina, die Fragen des Upatisa, d. i. eben des Çâriputra, bereits einen Theil der heiligen Texte bildeten s. Ind. Stud. III, 172.

einer solchen Alternative kann in der That nicht zweifelhaft sein. Haben wir ja doch schon oben unserm Unglauben an die Identität des Vfs. der vorliegenden Grammatik mit Çâriputra, auf Grund seiner ausgedehnten Bekanntschaft mit grammatischen Vorarbeiten, resp. auf Grund seiner einen hohen Grad von systematischer Reife bekundenden Stoffvertheilung, und des Mangels der von ihm anerkannten vollständigen Attanopadaformen in den ältern Dokumenten der Sprache zur Genüge Ausdruck gegeben.

Es folgt (p. 111—114) ein eigenthümliches Schriftstück, eine Pâli-Petition nämlich einer Anzahl buddhistischer Priester an den britischen Gouverneur von Ceylon, Sir Ch. Mac Carthy, um Ernennung des Vfs. zu dem Posten eines Councillor in the Legislative Council, die ein höchst vortheilhaftes Zeugniss für die Achtung, in welcher derselbe bei seinen Landsleuten steht, ablegt, und deren Mittheilung hier offenbar aus dem ganz verständigen Wunsche hervorgegangen ist, zur Befriedigung der vermuthlichen Neugier seiner europäischen Leser denselben zugleich mit seinem Werke auch einige Nachrichten über seine Person zukommen zu lassen, die wir denn auch hiermit mit bestem Dank acceptiren.

Hieran reiht sich eine Aufzählung von 45 Pâli-Grammars, die doch noch „defective" ist und in welcher u. A. the names of many Pâli-Grammars extant in Burmah noch fehlen. Es sind dies natürlich aber nicht etwa Alles vollständige Pâli-Grammars, sondern vielmehr auch Commentare zu dgl., so wie Schriften über einzelne Gegenstände der Pâli-Grammatik. — Es folgen zahlreiche Corrections, und ein durch seine Ausführlichkeit dankenswerther Index (p. 123—132).

Den Schluss macht der Text des sechsten Buches des Kaccâyanapakaraṇam nebst dem Commentar (sandhikappa) des Sanghanandin, in singhalesischer Schrift. Letztrer Umstand ist zu bedauern, da diese Schriftcharaktere schwer zu lesen sind und unnöthige Mühe machen. Wir hoffen, dass der Vf. sich fortab, seinem Versprechen auf p. CXXXIII gemäss, nur der Roman Characters für seine künftigen Schriften bedienen werde, und sehen denselben mit den besten Erwartungen entgegen.

Berlin, 18. April 1865. A. W.

Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae opera collegii doctorum ejusdem. Tomus II. Pentateuchi Syro-Hexaplaris quae supersunt cum notis. Accedunt nonnulla alia fragmenta Syriaca. Fasc. I. Edidit Sac. Obl. Antonius Maria Ceriani, doctor collegii bibliothecae Ambrosianae. Mailand, 1863, XVI u. 64 SS. gr. 4.

Schon durch Rördam war es bekannt, dass das britische Museum unter seinen neu erworbenen syrischen Schätzen auch einen grossen Theil der syrischen Hexapla zum Pentateuch besitzt, und zwar „einen Theil der Genesis, des Exodus, Numeri und Deuteronomium" (vgl. Zeitschrift Bd. XV S. 146). Herr Ceriani, der mit dem sorgsamsten Fleisse die europäischen Bibliotheken durchmustert, um die alten schriftlichen syrischen Denkmale aufzufinden und zu veröffentlichen, hat auch London besucht, um diese Ueberreste des Alterthums zu

retten und zu verwerthen. Er fand daselbst den ganzen Exodus, einen Theil von Genesis und Numeri und eine kleine kirchliche Lection aus Leviticus, denen er zur Ergänzung einige Stellen aus Deuteronomium anschliessen wird, wie sie Masius nach einem Codex gegeben. Er beginnt nun in diesem ersten Hefte des zweiten Bandes seiner Sammlungen die Herausgabe der Fragmente des syrisch-hexaplarischen Pentateuchs, und zwar vorläufig mit Gen. 4, 8—9, 24; 16, 2—12; 20, 1—12; 31, 53—32, 11; 36, 2—37, 27. Anfang und einzelne Stücke in der Mitte fehlen in der unvollständigen Handschrift; das Ende der Genesis wie das von den übrigen pentateuchischen Büchern Vorhandene haben wir wohl in den folgenden Heften zu erwarten. Erfreulich ist, dass die Besorgniss, es möchte auch dieser Codex, wie der von Rördam benutzte zu Richtern und Ruth, die abweichenden Stellen der andern Uebersetzer nicht enthalten (vgl. a. a. O. S. 147), sich nicht bewährt; der Codex enthält nicht blos die hexaplarische Gestalt der Siebziger-Uebersetzung, sondern auch die wirklich hexaplarischen Fragmente. Dieselben dienen demnach bald zur Ergänzung, bald zur Berichtigung oder Bestätigung der griechisch erhaltenen.

So finden wir auch hier die Uebersetzung des שִׁבְעָתַיִם 4, 15 und 24 durch Symmachus mit ܡܫܒܥܐܝܬ, wie wir sie früher als *ἑβδόμως*, septimum gekannt haben mit dem Sinne: nach sieben Geschlechtern (vgl. meine Abhandlung über Symmachus in meiner „Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben" Bd. I S. 50), und mit Unrecht zieht Hr. C. (S. 15 u. 18) die Autorschaft des Symm. in Zweifel, um die Uebersetzung dem Theodotion beizulegen, indem umgekehrt das erklärende Scholion, das zu Symm. gehört, wie es Procopius hat, hier an die unrechte Stelle gerückt ist. Zu 4, 25 erfahren wir, dass die Uebersetzung von אז הוחל mit „damals war der Anfang", welche wir als anonyme durch Holmes kannten, dem Symmachus angehört, eine dem Wortsinne sich anschliessende Auffassung, die uns eine grosse Wahrheit enthüllt. Denn die Sethitentafel ist eigentlich blos eine Ueberarbeitung der altüberlieferten Kainitentafel; „Enosch entspricht, dem Sinne nach, dem Adam: Mensch, und Enosch soll offenbar eigentlich als der erste Stammvater für die Vorfahren Noah's, d. h. für die Abraham's, d. h. für die der Israeliten gelten. Damals (mit der Geburt Enosch's) begann man den Namen Gottes anzurufen, hier beginnt der Beruf, welchen die eigentlichen Vorfahren Israel's diesem vererbt haben" (vgl. Jüd. Zeitschr. etc. Bd. I S. 174 f.). Später verfiel man auf allerhand gesuchte Deutungen dieser Worte. — Dass die andern Uebersetzer in den Zahlen des fünften Cap. mit unserm hebr. Texte gegen die 70 übereinstimmen, durfte erwartet werden, war auch durch Eusebius im Allgemeinen bezeugt; deutlich spricht es unser Syrer zu V. 3. 6. 25. 26 aus. — Interessant ist die Bestätigung der Uebersetzung des Symm. *ἀνεστρέφετο* für התהלך 5, 22 u. 24, welche bereits Schleussner kennt und der Anhang bei Holmes bezeugt, hier ܡܬܗܦܟ ܗܘܐ. Damit will offenbar Symm., der dasselbe Wort bei Noah 6, 9 mit *ἐπηκολούθησε* übersetzt, die Unsicherheit in der Gesinnung Enoch's ausdrücken und dass ihn Gott vorzeitig von der Erde nahm, damit er nicht der Sünde verfalle, übereinstimmend mit der nachchristlichen jüdischen Auffassung, vgl. Urschrift S. 198. — Die Uebersetzung von בכפר 6, 16 (14) mit *ἱλαστηρίῳ* ist in meiner Abhandlung über Symmachus S. 59 besprochen; auch von ihr bezweifelt

Hr. C. mit Unrecht die Autorschaft des S., um sie dem Theodotion zuzuschreiben. כֹּפֶר in der hier nothwendigen Bedeutung eines Harzes ist ein Hapaxlegomenon und konnte sich wohl mannichfachen etymologischen Erklärungen auch bei gelehrten Kennern der Sprache fügen. Zwar kennt der babylonisch-aramäische Dialekt das Wort in der Bed. Pech, und das in der babyl. Gemara mehrfach vorkommende Wort wird daher auch hier von Onkelos und dem Syrer angewendet, welcher letztere auch geradezu זפת 2 Mos. 2, 3 so übersetzt. Allein dem Palästinenser Symmachus konnte das Wort dennoch fern liegen, umsomehr da man offenbar daran Anstoss nahm, dass von Innen die Arche mit dem übelriechenden Pech bestrichen sein sollte, so dass bekanntlich der Midrasch den Unterschied hervorhebt, die Arche Noah's sei auch von Innen mit Pech bestrichen gewesen, während das Kästchen, in welchem Moses ausgesetzt wurde, nur von Aussen mit Pech, von Innen aber blos mit Lehm bestrichen gewesen, sei es weil bei der Fluth dem stärkern Andrange der Wasser ein mächtigerer Widerstand entgegengesetzt werden musste, oder dass „jener Fromme (das Knäblein Moses) nicht von dem üblen Geruche belästigt werde." Der Anstoss an dem Peche veranlasste selbst Aquila, den allgemeineren Ausdruck ἀλοιφῇ, ܒܡܫܚܐ zu wählen, das palästinische Thargum (Pseudo-Jonathan) בחימרא zu setzen, also gleich dem בחמר bei Moses, und auch das قفر des Saadias ist nicht geradezu Pech, da S. dieses Wort im Gegentheile bei Moses für חמר gebraucht, während er für זפת زفت beibehält. Auch Aben-Esra stellt neben diejenige Erklärung, כפר sei eine Art Pech, als eine andere hin, es entspreche dem arab. قفر: ויש אומרים שהוא הנקרא בלשון ישמעאל בתמורת הכ״ף בקו״ף. Auch der alte Menachem ben Saruk bleibt bei der allgemeinen Bedeutung eines Schiffsharzes und Aben-Esra stellt es nach einer dritten Erklärung mit כַּפֹּרֶת zusammen, so dass es die allg. Bed.: Bedeckung, also Beklebung habe: ויש אומרים שהיא מגזרת כפרת והטעם מכסה משיחה Und so darf es nicht auffallen, dass auch Symmachus einfach die Uebersetzung von כפרת aufgenommen und mit einer etwas skrupulösen Wörtlichkeit das sonst im Sinne liegende, hier aber unpassende Wort ἱλαστήριον, ܦܠ ܡܚܘܣܝܐ beibehalten hat. Manche Abschreiber, denen die Uebersetzung auffallend war, zogen sie irrthümlich von כפר auf תיבה zurück. — Eine blos in Holmes' Anhang angegebene Abweichung der übrigen Uebersetzer von den 70 wird hier zu 7, 11 bestätigt, dass sie nämlich mit unserm hebr. Texte 17 st. der bei den 70 angenommenen Zahl des Monatstages 27 festhalten. Diese Aenderung der 70 rührt offenbar von der alten Annahme her, dass die Strafe der Fluth 12 ganze Monate gedauert habe, eine Annahme, welche auch im Namen Akiba's berichtet wird (Edujoth 2, 10, vgl. meine Lehrstücke aus der Mischnah S. 49), und da nun nach 8, 14 das Wasser völlig erst am 27. des entsprechenden Monates im folgenden Jahre sich verlaufen hatte, so nahm man auch für den Anfang den 27. an; Seder 'olam rabba (c. 4) erkennt in den 10 Tagen des Ueberschuss des Sonnenjahrs über das Mondjahr, so dass die Strafe nicht zwölf Mondmonate, sondern ein volles Sonnenjahr gedauert habe. Ihrer Berechnung entsprechend, haben die 70 auch 8, 4, dass nach Ablauf von 150 Tagen die Arche am 27. des Monats auf den Bergen Ararats geruht habe, womit dort

merkwürdiger Weise die Vulgata gegen unsern Text, der auch hier folgerichtig 17 hat, übereinstimmt. Dass die andern griech. Uebersetzer auch hier unserm Texte folgen, dafür war bis jetzt kein sicheres Zeugniss vorhanden; unser Syrer bietet es nun. — Zu 8, 1 bestätigt unser Syrer, dass *κοπάζω* intransitiv zu nehmen ist und die im Anhange des Holmes dem Symm. beigelegte Uebersetzung, wie schon H. vermuthete, dem Theodotion angehört. — Zu 8, 22 werden wir durch den Syrer nicht nur belehrt, dass *ἄλλος* des Montfaucon Symmachus ist, sondern auch dass er das von den 70 zurückgelassene עֹד — das jedoch nach unserm Uebersetzer in der Hexapla sich als *ἔτι*, ܬܘܒ vorfand und nur fälschlich zum vorhergehenden Verse gezogen wurde — wohl übersetzte, wie es scheint, mit *διὰ*, ܒܝܕ. Er nähert sich damit der einzig richtigen Auffassung, wonach כל עד gleich dem gewöhnlicheren כל עוד „solange als“ bedeutet. — Eine peinliche Sorgfalt der „drei Uebersetzer“ lernen wir wieder aus unserm Syrer zu 9, 23 kennen, — indem sie sich nicht mit der Uebersetzung des ופניהם durch *καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν*, wie es die 70 thun, begnügen; denn nicht blos das Antlitz hatten sie rückwärts gekehrt, sie gingen vielmehr, wie es früher heisst, vollständig rücklings, es war der ganze vordere Theil nach hinten gerichtet, und das drücken die Uebersetzer mit ܩ̈ܕܡܐ ܕܠܗܘܢ aus, was etwa griech. *τὰ ἐναντία* gelautet haben mag. Gerade umgekehrt meint Raschi, dass sie bei der Bedeckung des Vaters sich zwar zu ihm hinwenden mussten, sie aber doch das Antlitz abgewendet hielten. — Die Uebersetzung von *ἀθωότης*, wie Aquila 20, 5 תֹּם wiedergiebt, mit ܛܒܘܬܐ beim Syrer ist wohl sicher aus der Flüchtigkeit des Uebersetzers oder der griech. Handschrift entstanden, indem das Wort mit *ἀγαθότης* verwechselt wurde; an ein Uebersetzen des Aquila nach dem Gehöre, indem ihm vorgelesen worden, zu denken, wie Hr. C. will, ist thöricht. — Die Uebersetzung von החמרים 36, 24 als Eselinnen *τὰς ὄνους* durch Aquila bestätigt unser Syrer durch das sorgsam gewählte weniger gewöhnliche ܐܬ̈ܢܐ. Zu dieser Uebersetzung hatte Aquila seinen sehr guten Grund, denn auch sein Zeitgenosse Simon b. Gamaliel fasst bereits (Baraitha in Pesachim 54a) die Stelle dahin auf, dass durch Anah zuerst die Maulthiere in die Welt gekommen, und zwar indem er, wie jerus. Berachoth 8, 5 (und danach Bereschith rabba c. 82) angiebt, einen Hengst mit einen Eselin zusammenbrachte, und so musste החמרים in weiblichem Sinne gefasst werden, was zwar im Biblischen ungewöhnlich [1]), aber in der Mischnahsprache übliche Form ist (vgl. mein Lehrbuch zur Sprache der Mischnah § 20, 3 S. 49). In diesem Verse ist übrigens auch die interessante Wiedergabe des griech. *'Ιαμείν* der 70 durch ܡܥܝܢܐ, Quell. Man hat bekanntlich in neuerer Zeit die Uebersetzung der Peschito: und er fand ܠܗ ܡ̈ܝܐ,

---

1) Nur ein Mal 2 Sam. 19, 27 kommt ein Suff. fem. bei חמור vor, was schon Kimchi auffallend ist und was von Andern zur Erklärung des Sprachgebrauchs in der Mischnah benutzt wird, wie Dies Jonathan (b. David ha-Khohen aus Lünel, Erklärer der Halachoth Alfasi's) thut zu Baba mezia (bei Bezalel Aschkenasi in Schittah mekubbezeth f 137c): האי דקרי לחמור בל' נקבה משום דהכי כתיב כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה.

nach den oben angeführten thalmudischen Stellen ändern wollen in ܠܗܡ̈ܝܢܐ =*ἡμιόνους*; allein gegenüber dem übereinstimmenden Zeugnisse aller Alten, welche angeben, der Syrer übersetze *πηγή*, Quell, während ferner das Wort ܗܡܝܢܐ in dieser Bed. der syrischen Literatur ganz fremd ist, war jene Conjectur mehr blendend als wahr. Der Syrer der Hexapla hält offenbar an der syr. Tradition fest und giebt ohne Skrupel auch das griech. *Ἰαμεὶν* nach der alten herrschenden Ansicht wieder. — Ausser noch mannichfachen sonstigen Bestätigungen bietet die syr. Uebersetzung noch einzelne neue Fragmente, die, weil sie von keiner Bedeutung sind, hier übergangen werden können, indem wir uns mit dem Hinweis auf die Stellen 5, 29; 6, 5 (4) Ende; 8, 13; 16, 2 begnügen, an welchen Stellen die im Griech. nicht aufbewahrte Uebersetzung des Symmachus, in der zweiten auch die Aquila's enthalten ist. Darin liegt auch offenbar der eigentliche Werth dieser Publication, denn diese späteren griechischen Uebersetzer sind ebenso Zeugen für die Textesgestalt wie für die Sinnesauffassung der damaligen Zeit, und während Aquila durch seine, wenn auch steife, Wörtlichkeit höchst belehrend ist, so ist Symmachus als ein tief eindringender, sehr geschickt alle damaligen herrschenden Ansichten wiedergebender Uebersetzer ein beredter Repräsentant seiner Zeit. Daher hat Symm. auf die christliche Welt, welche auf die griechischen Uebersetzungen sich stützte, sehr influirt; Hieronymus und nach ihm die Vulgata folgen ihm mit Vorliebe, wie ich in meiner genannten Abhandlung nachgewiesen, was auch Hr. C. nicht verkennt, indem er S. 16 A. (z. 4, 16) bemerkt: Vulg., cujus auctor Symmacho valde delectabatur. Die Wiedergabe der 70 selbst, auf deren Vergleichung Hr. C. einen so mühsamen, fast ermüdenden Fleiss verwendet, kann, so viel ich sehe, eine solche Bedeutung nicht ansprechen, und zwar selbst dann wenn man zuzugeben geneigt sein sollte, die hexaplarische Gestalt der 70 sei von wissenschaftlichem Werth, was sie aber keineswegs ist. Der Syrer übersetzt zwar mit sorgsamer Treue und gutem Verständnisse, doch ist er nicht so sklavisch, dass er nicht den Genius seiner Sprache befragt und danach geändert, dass er ferner etwa den Einfluss der Peschito ganz von sich fern gehalten hätte und dass er nicht anderweitigen Traditionen gefolgt wäre. Ja, ihm scheint das hebräische Original nicht fremd gewesen zu sein, und, wie mich dünkt, hat er es manchmal befragt, so dass er bei allen sonstigen Uebersetzervorzügen, die ihm unverkümmert zuzugestehen sind, nicht als ein vollwichtiger Zeuge für die ihm vorliegende Gestalt des griech. hexaplarischen Textes mit Sicherheit benutzt werden kann. Schon dass er an manchen Orten sein griechisches Original zur Seite anmerkt, zeigt, dass er an mancher Auffassung der 70, die er nicht ändern konnte und wollte, Anstoss nahm und sich für seine Person damit wahrte, dass er das griechische Original mit angab, um zu zeigen, die Verantwortlichkeit der eigenthümlichen Uebersetzung ruhe nicht etwa auf ihm. Schlagende Beispiele sind zu 8, 11, wo die ihm vorliegende Lesart *καρπός*, von ihm treu mit ܦܐܪܐ wiedergegeben, ihm so auffallend war, dass er sie im Originale beifügte, obgleich er Vers 20 *ὁλοκαρπώσεις* mit noch auffallenderer Wörtlichkeit ܦܐܪ̈ܐ ܡ̈ܫܠܡܐ wiedergiebt, ohne etwas darüber zu bemerken. Ebenso zu 8, 22, wo die 70 וְחֹרֶף mit *καὶ ἔαρ* übersetzen; der Syrer folgt ihnen mit ܐܠܐ,

aber giebt genau das Original an, damit man ihm kein Missverständniss aufbürde. Die 70 sind in ihrer Uebersetzung consequent, halten daran auch Ps. 74, 17 und Zach. 14, 8 fest, während an andern Stellen die Bedeutung des Wortes verschwimmt; auch deren syr. Uebersetzer verleugnet seine Treue nicht, aber wie hier scheint er auch an der Psalmstelle sein Bedenken nicht unterdrücken zu können, nimmt die abweichende Uebersetzung von Aquila, Symmachus und der Quinta auf und fügt noch ein Scholion hinzu. Die 70 scheinen übrigens zu dieser Uebersetzung durch das Aramäische verleitet worden zu sein. Dort heissen חרפי die ersten noch zarten Früchte, und auch אחרף, etwas frühzeitig thun (vgl. Buxt.), daher nehmen auch hebr. Schrifterklärer, darunter auch Symmachus, חָרְפִּי Hiob 29, 4 als Jugend, und das Thargum will mit seinem חריפות offenbar dasselbe sagen, und daher fassten die 70 חרף nach damaligem Sprachgebrauche als „Frühling“ auf. Wenn nun der Samaritaner Gen. 31, 40 חרף für חרב liest, so mag auch er unter seiner Lesart nichts Anderes als Sommerhitze verstanden haben; der samarit. Uebersetzter setzt zwar סתבא = סתיו, also herbstliche Kälte, allein Abu Said setzt حرّ dafür, Hitze, und da er nicht dasselbe Wort wie Saadias gebraucht, der سموم setzt, so ist auch wohl nicht eine Abhängigkeit von Saad. anzunehmen, vielmehr gleichfalls eine Bekanntschaft mit dem aramäischen Sprachgebrauche. Dem Syrischen hingegen ist diese Bedeutung fremd, und daher nimmt der Uebersetzer an ihr Anstoss.

Dass ihm der hebräische Text nicht fremd gewesen, scheint mir daraus hervorzugehen, dass er zuweilen, namentlich für die späteren Uebersetzer, Ausdrücke wählt, die mit dem Hebräischen völlig übereinstimmen, und zwar auch dann wenn dieselben im Syrischen nicht so geläufig sind. So giebt er zu 6, 14 (13) Symmachus mit ܨܪܐ, zu 8, 2 Aquila mit ܘܐܫܬܟܪܘ, zu 37, 17 (18) Aquila und Symmachus mit ܐܬܢܟܠܘ wieder. Am Auffallendsten ist, wenn er 9, 14 die Worte der 70: *ἐν τῷ συννεφεῖν με* wiedergiebt mit ܐܡܬܝ ܕܡܥܢܢ ܐܢܐ. Ein Verbum ܥܢܢ (das eine Nun ist wohl fehlerhaft) kommt sonst im Syrischen nicht vor, auch im Hebräischen ist עַנְנִי hier ein Hapaxlegomenon, und der Syrer scheint gleich Onkelos und dem samarit. Uebersetzer einfach aus dem Texte hinübergenommen zu haben, während der Syrer der Peschito ebenso wie das jerusalemische Thargum umschreiben. Jedenfalls verdient es eine genauere Untersuchung, ob und in welchem Grade der syrisch-hexaplarische Uebersetzer mit dem hebr. Texte bekannt war.

Betrachten wir nun das Dargebotene von der Seite, inwiefern es unsere syrische Sprachkenntniss bereichert, so kann natürlich nicht viel erwartet werden, doch gehen wir nicht ganz leer aus. So ist ܡܓܦܢܐ 7, 15, beflügelt, unsern Wörterbüchern fremd, ܩܘܕܡܐ 9, 23, vorderer Theil ist Bernstein nur durch eine Stelle aus Assemani B. O. bekannt, das Ethp. ܐܬܛܠܘܡ für *ἀδικοῦμαι*, ungerecht behandelt werden, findet sich nur hier 16, 5, auch ܒܢܝܠܐ, wenn es auch 36, 43 das Partic. *κατῳκοδομημένα* wiedergiebt, ist in sub-

stantivischem Gebrauche sonst ungewöhnlich. Andere Wörter sind in unserm Wörterbuche so karg belegt, dass ihre Bedeutung bezweifelt werden könnte. So führt Michaelis für ܦܪܓܠ = *παραγγέλλω* blos Philox. Marc. 6, 8 an; doch kommt es auch dort noch Luc. 5, 14, in der Hexapla Dan. 2, 18. Richt. 4, 10, Delagardii analecta 153, 26 und hier 8 a Z. 3 vor. ܡܣܡܘܡܐ, ܡܣܡܘܬܐ — und ܡܣܐܠ — belegt das Wörterbuch nicht, für ersteres, dem Cast. die verschiedenartigsten Bedeutungen beilegt, bringt Mich. eine einzelne Stelle nach, doch vergleiche man für ersteres Barhebräus 598, 20. Reliquiae 29, 17 u. 109, 3 und hier 9 b Z. 1, für das zweite Barhebr. 225, 20 u. 318, 19. dessen Gedichte ed. Lengerke Part. III, 9, Delagardii analecta 62, 18, und endlich für letzteres Barhebr. 96, 19 und Reliquiae 91, 25. ܩܘܢܕܐ belegt Bernstein mit einer Stelle Efräm's und weist bereits (vor Sachs' Beiträge II, 60) auf *κυάνεος* hin; es findet sich auch hier 10 a Z. 13. ܣܘܦܪܐ, abrasio ist nicht belegt, es findet sich hier S. 11 a Anm. 8, vgl. die Bemerkungen des Herausgebers. Auch ܣܡܟܠܐ ist nicht belegt und findet sich hier S. 11 b Z. 5. ܐܫܬܐܠ in der Bed.: von sich abwehren, ist zwar bei Bernstein etwas mehr als bei Cast. belegt, aber doch immer spärlich genug, während es doch ein sehr gebräuchlicher Ausdruck ist, vgl. Barhebr. 430, 18. Efräm I, 422 D. Delagardii analecta 98, 1. 177, 19. 183, 16. 185, 26. Didascalia 84, 5. Eusebii Theophania I c. 47 Ende. c. 75. IV c. 8. V c. 7. 18. 35. 41. 46 Ende und hier 11 b. l. Z. Es hat offenbar zuerst die bibl. Bed. von נִשְׁאַל, sich ausbitten, sich entschuldigen, und daher in der Mischnah bei Gelübden oder bei sonst verbotenen Dingen: sich lösen, befreien, erlauben lassen, vgl. Schabbath 25, 5. Moed katon 3, 1. 2. Nedarim 2, 5. Nasir 5, 3. Tohoroth 5, 5. 6. Aus diesem gesetzlich religiösen Gebrauche leitet sich dann der im Syrischen erweiterte ab. ܣܘܥܪܢܘܬܐ, Besuch, hier 13 b Z. 6 ist auch wenig bezeugt. Für ܡܚܪܬܐ Wunde, hat Cast. keine Stelle; es kommt ausser hier 1 Mos. 4, 23 noch ferner in der Hexapla vor Jes. 53, 5. Spr. 20, 30. — ܐܬܬܟܣ, zurückgehalten werden, ist durch Röm. 15, 22 belegt, man füge hinzu: Barhebr. 358, 1. Bostrenus 3, 30, hier Aquila zu 8, 1. — Für ܐܬܦܠܓ, zweifelhaft, ängstlich sein, weiss Michaelis nur eine Stelle nachzutragen, es findet sich auch Barhebr. 591, 19. Reliquiae 74, 10. 76, 22. Symm. Ps. 77, 5. Jes. 19, 8. 49, 13. Scholion zur Hexapla Klgl. 1, 13; Dan. 2, 1. Hex. u. Symm. V. 3. De Lagardii analecta 117, 30 und hier 32, 7 (8). Daher dann ܡܬܦܠܓܢܐܝܬ zweifelhaft, Reliquiae 79, 5, und für ܦܘܠܓܐ füge hinzu Barhebr. 232, 16. Reliquiae 73, 5. Theoph. IV c. 21. V c. 35. Bostrenus 3, 29. Symm. Ezech. 5, 15.

Jedoch es sei damit genug! Es ist nur noch zu bemerken, dass einleitend auf den 13 ersten Seiten Fragmente aus einer die Inhaltsangabe der Genesis enthaltenden Schrift vorangehen, die Praefatio noch nach dem Buche der Jubiläen die Namen der Frauen der Patriarchen mittheilt — Dinge, die einen sehr zweifelhaften literarhistorischen Werth haben. Die raschere Veröffentlichung der andern Stücke des Pentateuchs wäre recht erwünscht, nur dürfte die Behandlung knapper sein und der Preis dem Umfange angemessener. Wie es

jetzt mit den neueren Erscheinungen der syrischen Literatur steht, so scheint sie geradezu dazu verdammt werden zu sollen, ein Gegenstand des exquisitesten Luxus zu werden. Dass dies der Wissenschaft nicht frommt, braucht nicht bemerkt zu werden.

Frankfurt a. M. 8. Juni 1864. Geiger.

Ibn Mâlik's Lâmîyat al af'âl mit Badraddîn's Commentar. Ein Lehrgedicht über die Formen der arabischen Verba und der davon abgeleiteten Nomina, übersetzt und mit kritischen Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Kellgren. Auf Grund des handschriftlichen Nachlasses Kellgren's bearbeitet, mit Zusätzen vermehrt und unter Beigabe des arabischen Textes herausgegeben von Dr. W. Volck. St. Petersburg, 1864. (*Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série. Tome VII, No.* 6.) Fol. 2 SS. Vorrede, ٣٧ SS. Text, 62 SS. Uebersetzung, Anmerkungen und Wörterverzeichniss. Leipzig in Commiss. bei L. Voss. (25 Ngr.)

Die in Bd. VIII S. 613 dieser Zeitschrift angekündigte Herausgabe obiger Uebersetzung wurde durch den Tod ihres Verfassers (s. Bd. XII S. 599 Anm.) längere Zeit verzögert. Erst im J. 1858 gelang es mir, den damals in Leipzig studirenden Dr. Volck, jetzt Professor der semitischen Sprachen in Dorpat, für eine Ueberarbeitung des mir von Kellgren's Wittwe anvertrauten Manuscriptes zu gewinnen, und später übernahm die kaiserlich russische Akademie mit gewohnter Liberalität den Druck sowohl des Textes als der Uebersetzung. So hat man nun in diesem Werke und der Alfîja das ganze grammatische System des Magrebiners Ibn Mâlik, das sich in manchen Punkten von denen der östlichen Sprachgelehrten unterscheidet. Die Materien folgen so auf einander: das Activ-Perfectum der einfachen drei- und vierbuchstabigen Verba, das der erweiterten Verba, das Activ-Imperfectum, das Passivum, der Imperativ, die Participien und andere Verbaladjectiva, die Infinitive mit ihren Nebenformen, die Nomina des Ortes und der Zeit, der Menge, des Gefässes und Werkzeugs. Auf die Uebersetzung folgt eine alphabetische Erklärung der im Texte vorkommenden grammatischen Kunstwörter. Die Anmerkungen unter der Uebersetzung beschäftigen sich fast alle mit Berichtigung des von Wallin 1851 in Helsingfors autographirt herausgegebenen Textes nach einer ehemals dem Scheich Ṭanṭâwî, dann dem Prof. Kellgren und jetzt mir angehörigen magrebinischen Handschrift (TM). Diese Verbesserungen sind meistentheils treffend und nothwendig; viele derselben werden durch eine vor drei Jahren von Herrn Dr. Friederici der Leipziger Universitäts-Bibliothek geschenkte Handschrift aus Damaskus (L) bestätigt. Da Kellgren keine neue Textausgabe beabsichtigte, so konnte er nichts anders thun als die kritischen Anmerkungen zu seiner schwedischen Uebersetzung, Helsingfors 1854, in der deutschen Bearbeitung wiederholen; Prof. Volck seinerseits hätte wohlgethan, jene Berichtigungen aus den Anmerkungen in den Text zu versetzen. Wozu erst so vieles offenbar Falsche und dann erst das Richtige geben? Sollte aber der Wallinsche Text etwa wegen seiner Seltenheit neu ab-

gedruckt werden, so musste dies mit diplomatischer Genauigkeit geschehen, so dass alle darauf bezüglichen Anmerkungen auch auf den neuen Abdruck gepasst hätten. Dagegen sind die von Wallin vollständig gesetzten Vocale hier mit wenigen Ausnahmen weggelassen und so eine Menge dazu gelieferte Berichtigungen gegenstandslos geworden; auch in den Consonanten kommen Abweichungen von Wallin vor, theils inconsequenter Weise aus den Anmerkungen aufgenommene oder selbstgemachte Verbesserungen, theils aus Versehen oder durch unrichtige Nachhilfe entstandene Verschlimmerungen, von denen in den „Berichtigungen" auf der letzten Seite des Buches keine einzige zu finden ist. Gegen Wallin ist bei Worttheilungen zwischen zwei Halbversen dem letzten Buchstaben des ersten Theils statt der Median- die Finalform gegeben, wodurch jeder der beiden Theile das Ansehen eines selbstständigen Wortes bekommt. Anderswo ist zwar die richtige Medianform gebraucht, aber ohne den nöthigen Verbindungsstrich zwischen den beiden Halbversen. Ferner sind verdoppelte Consonanten zu dem ersten statt zu dem zweiten Halbverse gezogen. (Ganz recht steht S. ١٩ Z. 17 مُؤَنَّث und die darauf bezügliche „Berichtigung" ist zu streichen.) Auch einzelne Buchstaben und ganze Sylben haben sich bald aus dem ersten in den zweiten, bald aus dem zweiten in den ersten Halbvers verirrt. Ein oft wiederkehrender Verstoss gegen die Rechtschreibung ist die Setzung des Ǵezma vor einem Teśdîd euphonicum. Auch die häufige Verwechslung des Waṣla mit Medda hätte vermieden und überhaupt die Druckcorrectur etwas sorgfältiger geübt werden sollen. — Mehrere tiefer liegende Fehler gehen auf Wallin und Kellgren zurück, welcher letztere auch einige richtige oder bessere Lesarten in TM übersehen hat, die ich hier, nebst einigen aus L, nachliefere. S. ٤ Z. 12 „بينيانه" l. بيناته. S. ٥ Z. 1 „بَخَلَا" l. بَخِلَا und drittl. Z. „بَخَلَ" l. بَخِلَ. S. ٦ Z. 7 „تغيّر الضمّ بالكسر" l. تَعَيَّنَ الكسرُ: „so kann nur Kesra gesetzt werden;" drittl. Z. „ولعّ" l. وَكَعّ. S ٧ Z. 9 „وحلق يحلق" l. وخلق يخلق; Z. 14 „فاذا" l. واذا. S. ٨ Z. 2 „فتارت" l. فصارا (zugleich Bestätigung des فصار S. ٧ l. Z. und S. ٨ Z. 6, s. Uebers. S. 15 Anm. 4); Z. ١٠ „يصحبه" l. يصحب mit اكثر als Objectsaccusativ; Z. 14 „واخرنضم" l. واخرنّدام. S. ٩ Z. 10 „اثنى" l. ثَنَى. S. ١٠ l. Z. „للغائبة وللغائبتين" l. والغائبة والغائبتين. S. ١٢ Z. 5 „فخففت" l. فخفّف mit الماضى als Subject; Z. 11 „الوصل" l. وصل (ebenso S. ١٣ Z. 3); Z. 15 „علّة" l. العلّة. S. ١٣ Z. 11 „وكسرة" l. او كسرة, wonach S. 27 Z. 3 auch übersetzt ist. S. ١٤ Z. 5 „او فعيل" l. وفعيل; Z. 6 „وسهم فهو سهم" l. وشهم فهو شهم; Z. 15 „عاجلا" l. عاجلا. S. ١٥ Z. 12 „للكلّ" l. من كلّ.

S. ١٩ Z. 1 u. 14 „المفعول“ l. مفعول, „يبيّن“ l. بيّن; Z. 4 „نجا“ l. نَجًا. S. ١٧ Z. 4 „وفعل“ l. وعلى فعل; Z. 8 „بقصر الالف“ l. بالقصر: „mit kurzem a des ersten und zweiten Stammconsonanten“, = بالتحريك (s. Lex. geogr. ed. Juynboll, T. VI p. 75); Z. 13 „واب ابابا“ l. وآبَ ايابا (nach L); Z. 15 „وزمل زميلا“ l. وذمل ذميلا (ebenso S. ١٩ Z. 18). S. ١٠ Z. 14 „فعل“ l. فَعَلَ (Wallin فَعْل, wonach S. 38 Z. 2 übersetzt ist „Zeitwort“ statt: Form fa'ala; richtig geschrieben فَعَلَ S. ٢٥ Z. 4 v. u., aber S. 54 Z. 3 falsch übersetzt „das Zeitwort“); Z. 16 „الصوت“ l. صوت, wie nachher داء. S. ١٩ Z. 16 „الارنبة“ l. الارنب; drittl. Z. „وعطش عطاشا“ l. وعطس عُطاسا; ebend. und S. ٣٠ Z. 2 „فمطرّد“ l. فمُطَّرِد, wie richtig im Wörterverzeichnisse S. 61; ebenso S. ٣١ Z. 19 „بمطرّد“ l. بمطّرِد (die ganze Anmerk. 3 S. 40 ist zu streichen; s. de Sacy, Gr. ar., 2. Ausg., I, S. 238 Anm. 2; Anthol. grammat. S. 47 Z. 3). S. ٢٠ Z. 8 „مرّة“ l. المرّة, wie Z. 12 الهيئة; Z. 17 „همزة“ l. همزة وصل. S. ٢١ Z. 14 und S. ٢٣ Z. 3 „وللعاري“ l. nach dem Versmasse وللعار; Z. 15 „بني“ l. بُنَيَّ; Z. 18 „قياس“ l. القياس; l. Z. على vor تفعيل zu streichen. S. ٢٣ Z. 5 „وحوّل تحوالا“ l. وجوّل تجوالا. S. ٢٣ Z. 14 „اعتزِلا“ l. اعتزلا; l. Z. „الوعيد“ l. الوعد (nach L, der das Uebrige ebenso wie Wallin und Volck hat, nicht wie TM, Uebers. S. 50 Anm. 2). S. ٢٤ Z. 2 „وجلس — وفرّ“ l. ومن جلس — ومن فرّ; Z. 7 „مذلّة“ l. مَزَلَّة; Z. 10 „مصدر“ l. المصدر. S. ٢٥ Z. 2 „وصلا“ l. وَصَلَا: „und schliess an“, im Reime st. وَصِلَنْ (Wallin وُصْلًا, wonach S. 52 Z. 5 unrichtig übersetzt ist). S. ٢٥ Z. 3 „واشرقن“ l. واشْرَقَنْ: „und sonne dich“, soviel als وتَشَرَّقَنْ; Z. 4 „وتلث“ l. وثَلِّث mit zurückgeworfenem Vocale des unterdrückten Hamza; Z. 15 „افعال مكرم“ l. او فعالِ مَكْرُم: „(für einen Tag kriegerischen Strausses) oder edelmüthiger Handlungen“. S. ٣١ Z. 1 u. 18 „ضع“ l. ضغ; Z. 4 „الموقى“ und „وقيت“ l. المُوَقَّى und وُقّيتُ: „wie ich (von dir, o Gott) gewahrt worden bin, so die Wahrung (deines Gesetzes)“, d. h. wie du, statt mich zu behüten, mich hast in die Hände meiner Feinde fallen lassen, so beobachte ich nun auch dein Gesetz nicht. (So

nach Abulbakâ zu Mufaṣṣal S. ١٨ Z. 6). S. ٣٩ Z. 12 u. 13 „مجرّد“ und „مزيد“ l. مجرّدا und مزيدا; Z. 13 „أفاعي“ l. أفاعٍ; Z. 16 „في قولهم“ l. من قولهم; vorl. Z. „والاتي“ l. nach dem Versmasse والآت. — Mehrere Abweichungen vom Wallin'schen Texte sind blosse Schreib- oder Druckfehler, die sich, zum Theil durch die Uebersetzung, leicht berichtigen lassen (das Auffallendste dieser Art sind d r e i Versehen in e i n e m Verse, S. ١٣ Z. 7: اذا st. اذ, لشوك st. الشوك, لا st. ولا); bei andern verletzen die hergestellten vollen Formen das Versmass, wie S. ٧ Z. 13, S. ١٣ vorl. Z., S. ٣١ Z. 18 الثلاثيّ und S. ٤٠ Z. 14 الرباعيّ mit Teśdîd statt ohne dasselbe, S. ٤٠ Z. 17 البياء und S. ١٢ Z. 9 لفاء statt البيا und لفا ohne Hamza (s. diese Ztschr. Bd. XV S. 382 u. 383). In der Uebersetzung und den Anmerkungen sind, von Selbstverständlichem abgesehen, folgende Stellen nach Wallin und Kellgren zu ändern: S. 9 Anm. 3 „غَزَر“ und „غُزُر“ l. غَزُرَتْ und غُزُرَتْ, „عُرُرت“ l. غُزُرَتْ. S. 16 Z. 6 „اِنْفَعَلَ[2]“ und „اِنْمَحَى“ l. اِنْفَعَلَ, wie اِنْفَصَلَ[2]) und اِنْمَحَى. S. 26 Anm. 5 „اِخْشَنْ“ l. اِحْشَنْ (so bei Wallin und Kellgren, wofür bei Volck اِحْشِنْ). S. 35 Z. 6 „لَيَّان“ l. لِيَّان. Jenes لَيَّان ist aus der Angabe des Ḳâmûs bei Freytag genommen, gegen Mufaṣṣal S. ٩٧ Z. 4 und S. ١٠٩ Z. 14 (vgl. Alfija ed. Dieterici S. ٢١٢ vorl. Z.) und Marâḥ al-arwâḥ ed. Friederich S. ٤٠ Z. 3, wo لَيَّان wie hier als Paradigma der Infinitivform فَعْلان steht. TM hat statt dieses Beispiels falsch رواه رَيَّانا, was wenigstens die Form bestätigt. S. 40 Z. 10 „جَمْع جَمْع“ l. جِمَاعٌ جَمَحٌ. S. 44 Anm. 1 تَفاعَلَ hinter مصدر hinzuzufügen. S. 48 Anm. 4 „was vorzuziehen“ ist zu streichen, da ein تَدَحْرُجَة gar nicht existirt. S. 54 Z. 10 „unregelmässig“ l. regelmässig. — Gemeinschaftliche Fehlgriffe Kellgren's und Volck's sind hauptsächlich folgende: S. 2 Anm. 1 Z. 4 v. u. steht وذربح بمعنى فرّ als Lesart von TM, während Kellgren ذرّ statt فرّ angiebt; aber TM hat deutlich وذربح, بمعنى ذلّ, wofür zu lesen ist وذرّبَح بمعنى ذلّ. S. 8 Anm. 1 ist die Verwandlung von ضُمّ in ضَمّ nicht zulässig; denn التزم m. d. Acc. einer Sache wird nur von einer P e r s o n gebraucht, welche etwas zu thun oder zu leisten auf sich nimmt, sich dazu verbindlich macht oder verpflichtet, als Medium von ألزم mit doppeltem Accusativ. Die Lesart in TM اِلْتَزَمَ في عين مضارعه الضمّ zeigt

das Richtige: „man hat es sich zum Gesetz gemacht, den mittlern Stammconsonanten davon mit Ḍamma auszusprechen.“ S. 10 Z. 10 und 15, und S. 12 Z. 4 ist مفاخر nach بذّ und المفاخر nach غلبة nicht Subjectsgenitiv: „die Ueberlegenheit eines Wetteifernden“, sondern Objectsgenitiv: die Besiegung eines (mit dem Sieger) Wetteifernden. S. 13 Anm. 1 zu streichen. An sich ist das فانّه يمتنع in TM als Bedingungsnachsatz ebenso richtig wie امتنع bei Wallin und in L, aber das folgende رجاز fordert die letztere Lesart. Anm. 5 „واوًا“ (d. zweite) l. واوٌ. Kellgren führt bloss an: او ممّا عينه, worauf natürlich folgen muss او لامه واوٌ, wie auch wirklich in TM und L steht. Abgesehen von dem richtigen واوًا statt بياء, ist der breitere Ausdruck in TM dem kürzern und ebenso verständlichen bei Wallin nicht „vorzuziehen“; عينه او لامه واوًا hängen unmittelbar von كون ab. S. 18 Anm. 8. TM und L haben unzweifelhaft richtig الشيخ statt الشيء; aber أرعش, ebenfalls in beiden statt Wallin's ارتعش, ist nicht in رعش oder ارتعش zu verwandeln, sondern أرعش zu lesen, gleichbedeutend mit أرعد, was im Ḳâmûs zur Erklärung von أكوأد dient. S. 19 Anm. 5. دَلَسَ (so) in TM ist keine „erste Form“, sondern Schreibfehler statt دَلَّسَ bei Wallin, womit das aus diesem Stamme entstandene Quadriliterum دَلَامِسُ erklärt wird. S. 23 Anm. 4. Die aus de Sacy genommene Angabe, dass auch فاعل und مفعول schlechthin Activum und Passivum bedeute und die vollständige Bezeichnung des letztern المفعول ما لم يسمّ فاعله sei (wo wenigstens, wie bei de Sacy, الذى statt ما stehen sollte), beruht auf Irrthum; s. Beiträge z. arab. Sprachkunde in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1864, S. 267 Z. 7 ff. S. 26 Anm. 4. ومهما, vollkommen richtig und durch L bestätigt, hängt von فالامر (S. ١٣ Z. 3) ab: „aber (der Imperativ) von der Form, mit welcher jene Suffixe sich nicht verbinden, erhält einen ruhenden letzten Consonanten“. S 28 Z. 8 „activer“ schr. transitiver (Gegensatz zu S. 29 Z. 12). S. 31 Anm. 4. Bei Wallin steht richtig لَيِّنٌ nach ägyptischer Weise st. لَيْنٌ. S. 35 Z. 1 „أَدْمٌ“ l. أُدْمٌ. S. 15 „فَعْلَةٌ“ und „سَرِقَةٌ“ l.

فَعْلَةٌ und سَرِقَةٌ, wie S. ١٧ Z. 7; denn فَعْلَةٌ mit dem Beispiele ضَيْعَةٌ folgt ja in der nächsten Zeile. (Vgl. Mufassal S. ٩٧ Z. 5). Anm. 5. Die Lesart in TM ist nicht „besser" zu nennen; im Gegentheil verbindet sich der durch L bestätigte Nominalsatz bei Wallin recht gut mit dem Vorhergehenden, was dann ثُمَّ الفَعِيلُ zu lesen ist. S. 41 Anm. 1. Nicht „richtiger", sondern allein richtig; s. Mufassal S. ٩٨ Z. 14. — S. 43 Anm. 1 „Steht أَنَّا" l. Statt أَنَّا; „أَنَّا" l. أَنَّا. S. 44 Anm. 2. Gegen Freytag's رَعِيًّا und عَمِيًّا giebt der Kâmûs ausdrücklich رُمِيًّا und عُمِيًّا nach der Form فُعِيلٌ, nicht „فُعِلٌ". S. 45 Z. 4 „سَلْقَاةٌ" l. سَلْقَاةٌ nach der Form فَعْلَلَةٌ. Das gegen die Anweisung des Kâmûs von Freytag سِلْقَاءَةٌ statt سَلْقَاةٌ geschriebene Wort ist ein unregelmässiges n. speciei von dem bei ihm fehlenden Infinitiv سِلْقَاءٌ nach der Form فِعْلَالٌ. S. 46 Z. 16—17. Der Text sagt wörtlich: „und mit فَعْلَلَةٌ haben sie (die Araber) أَفْعَلَّ sich begnügen lassen" d. h. für den eigentlichen Infinitiv von أَفْعَلَّ haben sie auch die Ersatzform فَعْلَلَةٌ aufgestellt. S. 47 Anm. 1. الاسم, wie auch L richtig hat, bedeutet اسم المصدر (s. S. 48 Anm. 5), was مِرْيَةٌ im Verhältniss zu مِرَاءٌ oder مُمَارَاةٌ in der That ist. S. 49 Anm. 1 فَارِعٌ صَدْقٌ وَلَا: „und danach beobachte eine richtige Continuität", d. h. befolge diese Regel in allen einschlagenden Fällen. S. 50 vorl. Z. „diesen beiden" l. diesen (vorher aufgeführten mehrern). S. 55 Z. 11 u. 12 „und auch nach مَفْعَلَةٌ (werden sie gebildet). Auf die Form أَفْعَلُ wird" u. s. w. Dafür schreibe man: auch مَفْعَلَةٌ und أَفْعُلٌ werden u. s. w. Einiges in dem erklärenden Wortverzeichnisse übergehe ich und wünsche zum Schlusse, dass das Buch trotz der gemachten Ausstellungen recht fleissig benutzt werden möge.

Fleischer.




Abdruck nach einem neu erfundenen Verfahren des Herrn Vincenz Ilimondjyan in Constantinopel.

Zusatz zu S. 410, Mitte

bei den Worten:

„bis etwa ein Zufall sie wieder ans Licht bringt“.

Früher als ich es hoffen durfte, ist dieser Zufall eingetreten, und zwar habe ich es Hrn. Bartholomaei zu danken, welcher sich gleichfalls wegen dieser Münze an Hrn. Alishan wandte. Die Münze hat sich wieder aufgefunden, und um jeden Zweifel zu beseitigen, lege ich hier einen Abdruck derselben bei (auch Hr. Bartholomaei hat einen solchen Abdruck erhalten). Es ergiebt sich daraus 1) dass ich mich in Betreff der Jahreszahl geirrt habe; es ist nicht 13, sidsch-deh, sondern 12, duadsch-deh; mein damaliger Irrthum erklärt sich leicht aus dem Umstande, dass das d in dem Worte duadsch ganz anders aussieht, als in dem Worte deh, und dass auch das u in duadsch nicht die übliche Form hat, Abweichungen, über welche ich auch noch in diesem Augenblick nicht im Reinen bin. Mit Vergnügen aber dispensire ich Hrn. Bartholomaei von der Verpflichtung in verba magistri jurare, die ich weder ihm noch irgend einem andern Menschen auferlege. — 2) Der Prägeort ist, wie ich schon früher bemerkt habe, ein Unicum, selbst den Buchstaben nach undeutlich. — 3) Das angezweifelte Münzzeichen zaman [illegible] ist in der That vorhanden und afzut oder afzu fehlt; dagegen steht vor dem Münzzeichen noch ein einzelnes a [illegible], welches man entweder als Abkürzung des fehlenden und doch unentbehrlichen afzut nehmen kann, oder als zum Worte zaman gehörig, indem es dessen Plural bildet, welches letztere mir jedoch nicht recht wahrscheinlich ist. Auf keinen Fall aber zeigt das Münzzeichen hier irgend eine Aehnlichkeit mit gedmin.

Druckfehler.

Seite 375 Z. 5 v. u. lies Revers statt Avers
„ -- Z. 2 v. u. l. Reverses st. Averses
„ 383 Z. 23 v. o. l. Schapur st. Schoper
„ 389 Z. 3 v. u. l. Rustem st. Rustam
„ 391 Z. 14 v. o. l. des R. st. das R
„ 392 Z. 18 v. u. l. Städte st. Städt
„ 397 Z. 11 v. u. l. altar st. tempel
„ 398 Z. 5 v. o. l. Umeje st. Umaje
„ -- Z. 1 v. u. l. Bagistame st. Bagishame
„ 403 Z. 12 v. u. l. Dinan st. Diwan
„ 407 Z. 6 v. o. l. Աը st. Եը
„ -- „ „ l. Թաւ st. Դաւ
„ — Z. 7 v. o. l. Թաւ st. Դաւ
„ 408 Z. 18 v. o. l. *ϑεῖος* st. *ϑειὸς*
„ -- Z. 22 v. o. l. Kirmanschahan st. Kirnankhahan
„ -- Z. 14 v. u. l. und st. d.
„ 409 Z. 7 v. o. l. Nebukadrazar st. Nebakudrazar
„ — Z. 14 v. u. l. Abweichungen st. Abweichnungen
„ 412 Z. 16 v. o. l. wenigen st. wenig
„ — Z. 7 v. u. l. nur st. und
„ 422 Z. 18 v. u. l. לבאכושאן st. לבאכישאן
„ 428 Z. 5 v. u. l. Zeichen st. Zeicchen
„ 448 Z. 15 v. o. l. Սե st. Աե
„ -- Z. 11 v. u. l. Chusrui st. Chusrudi
„ 458 Z. 15 v. o. l. توراندخت st. تورندخت
„ 467 Z. 13 v. u. l. so wie die st. so wie
„ 469 Z. 7 v. o. l. Westen st. Osten
„ 473 Z. 5 v. u. l. nehmen ist l. nehmenist
„ 477 Z. 7 v. o. l. Matun st. Matur
„ 481 Z. 3 v. o. l. Gondischapur st. Zuzen
„ — Z. 10 v. u. l. Gondischapur st. Zuzen
„ 482 Z. 11 v. o. l. Gondischapur st. Zuzen
„ -- Z. 1 v. u. l. durch st. durch die
„ 483 Z. 7 v. o. l. Reich st. Reiche

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

650. Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren).
651. „ Joseph Karabaček, Hörer der Rechte a. d. k. k. Univ. in Wien.
652. „ Adolf Wolf, Cand. theol., Conrector der höheren Stadtschule in Altena (Westphalen).
653. „ Aug. Hildebrandt, Stud. philol. in Marburg.
654. „ Dr. Otto Donner in Helsingfors.
655. „ Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich.
656. „ Dr. Samuel Kohn in Breslau.
657. „ Dr. Alexander Kohut in Breslau.
658. „ P. Johannes Bollig, Prof. der arabischen Sprache an der Sapienza und Scriptor an der Vaticanischen Bibliothek in Rom.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herrn Prof. Gliemann, Conrector am Gymnasium in Salzwedel, Consistorialrath Dr. Niedner, Prof. der Theol in Berlin (gest d. 12. Aug. 1865) und Geh. Kirchenrath Dr. Käuffer, Hofprediger in Dresden (gest. d. 10. Sept. 1865).

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. *A. W. Th. Juynboll*, Lehrer der Niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft.

„ Dr. *H. Steiner*, Privatdocent an d. Universität in Heidelberg.

„ P. Dr. *Pius Zingerle* von Mitte Oct. 1865 an: im Benedictiner-Stift Marienberg in Tirol, Post Mals.

Verzeichniss der bis zum 10. August 1865 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. Bd. XIX, S. 367—371.)

I. Fortsetzungen.

Von d. D. M. G.:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. XIX. H. 1. 2. Mit 33 Kupfertaf. Leipzig, 1865. 8.
2. Zu Nr. 368. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Herausg. von Dr. *Alb. Weber*. B. 9. H. 1. Leipzig, 1865. 8.

Durch Subscription:

3. Zu Nr. 1935. Ḥadiḳat-al-aḫbâr. (Journal in arab. Sprache.) 7. Jahrgang. No. 343. 358—376. fol.

Von d. K. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

4. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zu München. 1864. II. Heft 3. 4. 1865. I. H. 1. 2. München 1864 f. 8.

Von der Commission Impériale Archéologique zu St. Petersburg:

5. Zu Nr. 2451. Compte-Rendu de la commission Impériale archéologique pour l'année 1863. Avec un Atlas. St.-Pétersbourg, 1864. 4. und Imper. fol.

Vom Verfasser:

6. Zu Nr. 2574. *Lane*, Edw. W., مدّ القاموس. An Arabic-English Lexicon. Book I. P. 2. London, 1865. 4.

Durch Subscription:

7. Zu Nr. 2631. *Zenker*, Jul. Th., Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch. H. 8. Leipzig, 1864. fol.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

2704. *Rosen*, G., Das palaestinensische Felsengrab und seine Bedeutung für die formelle Ausbildung der christlichen Kirche. (Zeitschr. f. allg. Erdkunde. N. F. Bd. 17.) 8.

2705. — — Syrien, das Land und seine Bewohner u. s. w. (Abdr. aus „Unsere Zeit". 1864.) 8.

2706. *Iswarachandra Vidyasagara*, Vyakarana-Kaumudi, or outlines of Sanskrit Grammar. P. I—IV. (P. I. 5th ed.) Calcutta, 1862—64. 8.

2707. — — Rijupatha or simple lessons in Sanskrit. P. I. (6. ed.) II. (5th ed.) III. (3d ed.) Calcutta, 1864. u. 1861. 8.

2708. — — Marriage of Hindu widows. 2d ed. Calcutta, 1864. 8.

---

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Gosche. Dr. Krehl.

2709. *Iswarachandra Vidyasagara*, A tale from the Sakuntala of Kalidasa. Calcutta, 1864. 8.

2710. — — Instructive stories compiled in Bengali. 2d ed. Calcutta. 8.

2711. — — A discourse on the Sanskrit language and literature. 2d ed. Calcutta, 1863. 8.

2712. — — Exile of Seeta. 5th ed. Calcutta. 8.

2713. — — Biography translated into Bengal from Chambers's educational course. 6th ed. Calcutta, 1862. 8.

2714. — — The Mahabharata in Bengali. Introductory chapters. 2d ed. Calcutta, 1862. 8.

2715. — — History of Bengal. Part II. 12th ed. Calcutta. 8.

2716. — — Kathamala or select fables of Aesop translated into Bengali. 9th ed. Calcutta, 1864. 8

2717. — — Bodhodaya or rudiments of knowledge. 24th ed. Calcutta, 1864. 8.

2718. — — Introduction to Sanskrit Grammar in Bengali. 13th ed. Calcutta, 1864. 8.

2719. — — Exemplary and instructive biography. 8th ed. Calcutta, 1864. 8.

2720. — — Betal Panchabinshati. 8th. ed. Calcutta, 1861. 8.

2721. — — Varṇa paricaya. (Bengalisches ABCBuch) II. 1. (27. Aufl. Calcutta, 1921.) II. (18. Aufl. Calcutta, 1921 saṃvat). 8.

2722. — — Vidhavâ-vivâha (Die Wiederverheirathung der Wittwen). 3. Aufl. Calcutta, 1919 saṃvat. 8.

Von der K. K. Orientalischen Akademie in Wien:

2723. Osmanische Sprichwörter. Herausgegeben durch die K. K. Oriental. Akademie in Wien. Wien, 1865. 8.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2724. *Weber*, A., Die Râma-Tâpanîya-Upanishad. Berlin, 1864. 4.

2725. *Schier*, C. H., Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asservatur. Lipsiae, 1865. 4.

2726. *Matthes*, B. F., Verslag van een uitstapje naar de Ooster-Distrikten van Celebes alsmede van verschillende togten in die afdeeling ondernomen van 25 Sept. tot 22 Dec. 1864.

2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausg. vom histor. Vereine für Steiermark. 1. Jahrg. Gratz, 1864. 8.

Von Herrn Staatsr. von Kunik in St. Petersburg:

2728. Pélerinage en terre Sainte de l'Igoumène Russe Daniel, au commencement du XIIe siècle (1113—1115). Traduit pour la prem. fois etc. par Abraham *de Noroff*. St. Pétersbourg, 1864. 4.

Von den Verfassern:

2729. *Geitlin*, Gabriel, Beskrifning öfver Kejs. Alexanders-Universitets i Finland Muhammedanska Myntsamling. (Aftr. ur Acta Societatis Scient. Fennicae.) Helsingfors, 1862. 4.

2730. — — Jobin Kirja. Helsingissae, 1863. 8.

2731. — — Salomon Sananlaskut ja Saarnaaja. Helsingissae, 1865. 8.

Durch Austausch von Hrn. Staatsr. von Schiefner in St.-Petersburg:

2732. J° kiàm sé xü kiài í. (Die 4 Bücher mit Erklärungen Kang-hi's.) 12 Hefte in 2 Bänden. 8.

2733. Tzé wéi. (Chinesisches Wörterbuch nach Schlüsseln.) 14 Hefte in 4 Bänden. 8.

2734. Sī iü xueí táo kì. (Beschreibung des Laufs der Gewässer in der westlichen Gegend d. i. im chines. Turkestan und in der Dsungarei.) 5 Hefte. 8.

2735. Xèm kīm tūm ché. (Beschreibung der Mandschurei.) 12 Hefte. 8.

2736. Í kīm Th. 1. Í tû. Th. 2. Chēu í. (Das Buch der Verwandlungen.) 2 Hefte. 8.

2737. Sī siām kì. (Memoiren über den westlichen Flügel.) 4 Hefte. 8.

2738. Chúm tsūen xē kīm tì chù. (Das Buch der alten Dichtungen. Das dritte classische Buch.) 4 Hefte. 8.

2739. Kuàm iǘ tû. (Erdbeschreibung China's unter der Dynastie Ming.) 2 Hefte. 8.

2740. Û xuām pù. (Verschiedene Schriftproben und Schriftproben des Schachspiels.) 4 Hefte. 8.

2741. Jû kiāo sín. (Gespräche zwischen einem Anhänger des Confucius und einem Christen.) Handschrift. 1 Heft. 8.

2742. Sè xém pièn kimtū. (Grosses colorirtes Blatt. Charte von China.) fol.

2743. Sinico-latinum Glossarium. 185 Blätter.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2744. *Reinisch*, S., Die aegyptischen Denkmäler in Miramar. Wien, 1865. 8.

2745. *Kohn*, S., De Pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu. Lipsiae, 1865. 8.

2746. Neśwân Ibn-Sa'îd, Die Himjarische Kasideh. Herausgegeben und übersetzt von Alfr. *von Kremer*. Leipzig, 1865. 8.

2747. *Khanikof*, N. de, Mémoire sur Khâcâni, poëte persan du XIIe siècle. Paris, 1865. 8.

2748. *Muir*, J., Progress of the vedic religion towards abstract conceptions of the deity. (Royal As. Society of Great Britain and Ireland.) London, 1865.

2749. — Yama and the doctrine of a future life according to the Rig- Yajur- and Atharva-Vedas. (Royal As. Soc. of Gr. B. a. Ir.) London, 1865. 8.

Von dem Vorstande des Vereins für Erdkunde zu Dresden:

2750. Erster und Zweiter Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden. Dresden, 1865. 8.

Von Herrn Dr. Zaremba in Moskau:

2751. Tatarisches Abcbuch. Kasan, 1854. 8.

2752. Kinderlieder-Buch. Tatarisch (بدو أم كتابى) Kasan, 1854. 8.

2753. Robinson Crusoe. Armenisch. Tiflis, 1857. 8.

2754. Lebensregeln. Armenisch. Tiflis, 1856. 8.

2755. *Noroff*, A. S. von, Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen. St. Petersburg, 1854. 8.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2756. *Goldenthal*, Jac., Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache. Wien. 1865. 8.

2757. *Steiner* Heinrich, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm Leipzig, 1865. 8.

2758. Chotam Tochnit (Hebräische Synonymik) von *Abraham Bedarschi* aus Beziers. (XIII. Jahrh.). Nach der einzigen, Leydener Hs., nebst Anhange .. von *G. J. Polak*. (Auch mit hebr. Titel: ס' חותם תכנית u. s. w.) Amsterdam, 1865. 8.

2759. *Hermanni Hupfeldi* Commentatio quâ festorum memoriae apud rerum hebraicarum scriptores cum legibus mosaicis collatae examinantur. Halis S., MDCCCLV. 4.

2760. Abulfathi Annales Samaritani . . . ed. et prolegomenis instruxit *Ed. Vilmar*. Gothae, 1865. 8.

2761. *A. Tholuck*, Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. P. I. II. Hamburg 1835—1837. 4.

Von Herrn Stud. or. F. A. Müller:

2762. *M. Frähn*, كتاب صفة بعض الدراهم التى ضربوها بنو سامان وبنو بويه. Kasan, 1808. 4.

Durch Kauf:

2763. *Trübner's* American and Oriental Literary Record. No. 1—4. London, 1865 4.

Vom Verleger, Herrn Ed. Heynemann in Halle a/S.:

2764 Zigeunerisches von *G. J. Ascoli*. Halle 1865. 8.

Von der Herzogl. Gotha'schen Bibliothek-Verwaltung:

2765. *J. H. Möller*, Catalogus librorum tam mstorum quam impressorum qui jussu D. Augusti Ducis Saxo-Gothani a beato Seetzenio eruti in bibliotheca Gothana asservantur. T. I. II. (Codd. Arab.) Gothae, 1826. 4. (Die Tafeln fehlen.)

Vom Herausgeber, Hrn. Bibliothekar Dr. Naumann in Leipzig:

2766. Catalogus librorum mstorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur ed. *Aem. Guil. Rob. Naumann*. (Codd. or. lingu. descripserunt *H. Orth. Fleischer* et *Franc. Delitzsch.*) Acc. tabb. Lithogr. Grimmae, 1838. 4.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.:

Von Sr. Exc. Herrn Baron Prokesch von Osten, K. K. Oesterreich. Internuntius bei der Hohen Pforte:

310. Vierzig Ispehbed-Münzen.

311. Vier und dreissig Münzen der Mamluken, Seldschuken, Ortokiden u. s. w., wovon 5 in Gold, 25 in Silber, 4 in Kupfer.

Von Herrn Prof. Gosche in Halle:

312. Zwei kleine armenische Bilder aus der Passionsgeschichte, roh, in bunten Farben (aus Urûmiyâ stammend). 8.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. B. von Dorn, Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson, Esq., B. C. S. in the Rangers near Dursley (Glostershire).
- Stanisl. Julien, Mitgl. d. Inst. u. d. Vorstandes d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
- Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Secretär d. asiat. Gesellschaft in Paris.
- J. Muir, Esq. D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburg.
- A. Peyron, Prof. d. morgenl. Spr. in Turin.
- Baron Prokesch von Osten, k. k. österreich. Feldmarschall-Lieutenant und Internuntius bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
- Reinaud, Mitgl. d. Instit., Präsident d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Arab. in Paris.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
- Subhî Bey, Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skällwik in Schweden.
- P. Botta, kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof, Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, z. Z. in Paris.
- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsagara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar in Kornthal bei Zufferhausen (Württemberg).
- E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
- Dr. Lieder, Missionar in Kairo.
- Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.

Herr E. Netscher, Resident in Riouw, holländisches Indien.
- Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
- J. Perkins, Missionar in Urumia.
- Dr. A. Perron in Paris.
- Colonel Lieutenant Playfair, Her Majesty's Political Resident in Zanzibar.
- Râja Râdhâkânta Deva Behadur in Calcutta.

Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.

Herr Dr. E. Röer in Braunschweig.
- Dr. G. Rosen, kön. preuss. Consul u. Hanseat. Viceconsul in Jerusalem.
- Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
- W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. Ph. Fr. von Siebold in Würzburg.
- Dr. A. Sprenger in Wabern bei Bern.
- G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, z. Z. in New-York.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder [1]):

Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz **Wilhelm von Baden** (413).

Se. Hoheit **Carl Anton**, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).

Herr Dr. Adler, Kurfürstlicher Landesrabbiner in Cassel (623).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Professor u. Bibliothekar an d. Univers. in Greifswald (578).
- Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Dresden (474).
- Dr. R. Anger, Prof. d. Theol. in Leipzig (62).
- Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
- G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
- A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
- Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
- Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburg (522).
- Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
- H. A. Barb, Prof. des Persischen an der k. k. oriental. Akademie u. Hofconcipist im k. k. Ministerium des Aeussern zu Wien (497).

Sir H. Barth, Dr., Prof. an d. Univers. in Berlin (283).

Herr Dr. A. Bastian, in Bremen (560).
- Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts zur Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).
- Dr. Charles T. Beke in Bekesburn bei Canterbury (251).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
- R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).
- Adolphe Bergé, kais. Russ. Collegien-Rath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Bhâu Dâjî in Bombay (622).
- Dr. Gust. Bickell, Privatdocent in Marburg (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. Major in Grimma (189).
- John Birrell, A. M., in Drumeldrie, Schottland (489).
- Dr. O. Blau, königl. preuss. Consul in Sarajewo in Bosnien (268).
- L. Bodenheimer, Consistorial-Oberrabbiner in Crefeld (493).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Lic. Dr. Ed. Böhmer, Docent d. Theol. an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Böhtlingk, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (131).
- Friedr. Ruleman Theod. Boelcke, Cand. theol. in Leipzig (493).
- Dr. Fr. Bollensen in Göttingen (133).
- P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatican. Bibl. in Rom (658).
- Dr. Fz. Bopp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
- H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- J. P. Broch, Lector der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
- Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
- Dr. H. Brugsch, k. preuss. Consul in Kairo (276).
- Dr. C. A. Busch, Interpret der königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (598).
- Karl Freiherr v. Buschmann, k. k. Hofsecretär in Wien (512).
- Capitain Duncan Cameron, königl. grossbritt. Vice-Consul zu Poti (Tscherkessien) (552).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- D. Henriques de Castro Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Timotheus Cipariu, griechisch-kathol. Domkanzler u. Prof. der morgenl. Sprachen in Blasendorf, Siebenbürgen (145).
- Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Falk Cohn, Prediger in Cöthen (591).
- Dr. Dominicus Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Pisa (615).
- Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, z. Z. in London (410).
- Rev. B. Harris Cowper in London.
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. klass. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
- Rev. John S. Dawes in London (526).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. der alttestam. Exegese in Erlangen (135).
- Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Greifswald (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).

Herr Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector am Gymnasium zu Plauen im Voigtl. (566).
- Dr. A. Dillmann, Prof. d. Theol. in Giessen (260).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, z. Z. in Rom (638).
- Dr. L. Dunker, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
- Alfred Eberhard, Stud. phil. zu Berlin (588).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Privatdocent an d. Univ. in Jena (562).
- Hermann Engländer, Lehrer und Erzieher in Wien (343).
- Dr. von Erdmann, kais. russ. Staatsrath in Gross-Nowgorod (236).
- Dr. Carl Hermann Ethé, stud. orient. in Leipzig (641).
- Dr. Julius Euting in Stuttgart (614).
- Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
- Dr. Christ. Theod. Ficker, Katechet zu St. Petri in Leipzig (576).
- Dr. B. Fischer, Rabbiner, z. Z. in Leipzig (586).
- Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
- Dr. G. Flügel, Prof. emerit. in Dresden (10).
- Joseph Födes, Privatbeamter in Wien (520).
- Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkelsche Stiftung" in Breslau (225).
- Dr. Siegfried Freund, Privatgelehrter in Görlitz (380).
- R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
- Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
- Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
- H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
- G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).

Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
- A. Gladisch, Director des Gymnasiums in Krotoschin (232).
- D. M. J. de Goeje in Leiden (609).
- Comte Ad. de Gobineau, Premier Secrétaire d'Ambassade de France auf Château de Trye (Oise) (511).
- Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
- Dr. A. M. Goldschmidt. Prediger d. israel. Gemeinde in Leipzig (531).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Halle (184).
- Rev. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Landesschule in Meissen (48).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. C. L. Grotefend, Archivrath in Hannover (219).
- Max Grünbaum in New York (459).
- Dr. Herm. Alfr. v. Gutschmid, Professor in Kiel (367).
- Rev. R. Gwyn in London (541)
- Dr. Th. Haarbrücker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
- H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., U.-St.) (365).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
- Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).



- J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (5??).
- K. Himly in Münden (Hannover) (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Rev. Edward Hincks, D. D. in Killeleagh, County Down, I
- Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelb
- Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- Dr. J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an Leyden (572).
- Georg Hoffmann, stud. philol. in Leipzig (644).
- Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (21
- A. Holtzmann, grossherzogl. badischer Hofrath und Prof. deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
- Dr. Rudolph Armin Humann, stud. orient. in Leipzig (642).
- Dr. H. Hupfeld, Prof. d. Theol. in Halle (64).
- Dr. Franz Johaentgen in Berlin (549).
- Dr. P. de Jong, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in L
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Literatur des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. in Marburg, (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Lehrer der Niederländisch- Sprachen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evangel.-theol. Bonn (462).
- Joseph Karabaček, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in
- Fr. Kaulen, Repetent an d. Universität in Bonn (500).
- Leupolt Hans Graf von Kaunitz in Wien (607).
- Dr. Emil Kautzsch, Religionslehrer an d. Nicolaischule in L
- Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Lic. Dr. P. Kleinert, evangel. Prediger in Oppeln (495).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Jena (619).
- Joseph Kohn, Rabbinats-Candidat in Lemberg (645).
- Dr. Samuel Kohn in Breslau (656).
- Dr. Alexander Kohut in Breslau (657).
- Alexis Koudriavtzew, Secretär-Dolmetsch des kaisers. rus in Serajewo (606).
- Dr. L. Krehl, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig

Herr Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. F. Larsow, Prof. an d. Gymnas. z. grauen Kloster in Berlin (159).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pisa (605).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Litteratur in Bonn (97).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. H. B. Levy in Hamburg (569).
- Dr. M. A. Levy, Professor in Breslau (461).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Neapel (555).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Leop. Löw, Oberrabbiner u. israelit. Bezirks-Schulaufseher des Csongrader Comitats, in Szegedin (527).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector in Brighton (501).
- Dr. H. Lotze, Privatgelehrter in Leipzig (304).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Dr. Adam Martinet, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem kön. Lyceum in Bamberg (394).
- M. Marx, Lehrer in Gleiwitz (509).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Macassar (270).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ernst Meier, Prof. an der Univ. in Tübingen (31).
- Dr. A. Merx, Privatdocent in Jena (537).
- Friedr. Mezger, Königl. Studienlehrer in Hof (604).
- Johann Minayeff in St. Petersburg (630).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Gruppenbach (bei Heilbronn) (524).
- Dr. J. H. Möller, herzogl. sächs. goth. Archivrath u. Bibliothekar in Gotha (190).
- Anton Muchliński, Prof. d. Osmanischen Spr. u. Litteratur an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Privatgelehrter in Leipzig (565).
- William Muir, B. C. S., in Allahabad (437).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. morgenl. Spr. in München (116).
Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (166).
- Münif Effendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w., in Constantinopel (634).
- Abr. Nager, Rabbinats-Candidat u. Stud. d. morgenl. Spr. in Leipzig (584).
- Dr. K. F. Naumann, Prof. d. Mineral. und Geognosie und Director des mineralog. Mus. in Leipzig (456).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in Berlin (7).
- Wilh. Neumann, Cisterzienser im Stift Heil. Kreuz bei Baden (518).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).
- Dr. George Karel Nieman, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg (594).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an d. Univers. in Kiel (453).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala (523).
- Johannes Oberdick in Neisse (628).
- Dr. G. F. Oehler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olshausen, Geh. Regierungs- und vortragender Rath im Ministerium der geistlichen, Unterrichts- u. Medicinalangelegenheiten in Berlin (3).

Herr Prof. Dr. Julius Oppert, Mitgl. d. Instituts, in Paris (602).
- H. Parrat, vormaliger Professor in Bruntrut, Mitglied des Regierungsraths in Bern (336).
- Dr. G. Parthey, Buchhändler in Berlin (51).
- Keropé Patkanian, Professor an d. Universität in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (540).
- Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peshotunji Bahramji Sanjaná, Dastur in Bombay (625).
- Dr. August Petermann in Gotha (421).
- Dr. J. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
- Dr. Petr, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Philipson, Rabbiner in Magdeburg (408).
- Anton Pohlman, Lic. d. Theol., Privatdocent am Lyceum Hosianum in Braunsberg (451).
- Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
- Georg U. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Indien) (649).
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
- Eugen Prym, stud. phil. in Leipzig (644).
- Ritter Alfons v. Questiaux, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
- Dr. Wilhelm Radloff in Barnaul (West-Sibirien) (635).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Simon Reinisch in Wien (479).
- Dr. Laurenz Reinke in Langförden (Grossherzogth. Oldenburg) (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
- Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Xaver Richter, königl. Stiftsvicar bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Hall (612).
- Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
- R. Röhricht, Stud. theol. in Berlin (616).
- Dr. R. Rost, Sekretär d. Kgl. Asiat. Ges. in London (152).
- Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
- Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Ansgarii-Kirche in Bremen (629).
- Friedrich von Rougemont, gewes. Staatsrath in Neufchatel (554).
- Carl Sandreczki, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (559).
- Carl Sax, k. k. Vice-Kanzler beim österr. Consulate für Bulgarien, in Rustschuk (583).
- A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, Kanzleidirector des k. k. österr. Generalconsulates in London (372).
- F. Scheumann, Cand. d. Petersb. Univ., z. Z. in Göttingen (633).
- Dr. Ant. Schiefner, kais. russ Staatsrath in St. Petersburg (287).
- Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
- Dr. Emil Schlagintweit in Würzburg (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (272).
- Dr. Constantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Bonn (346).
- Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Kötzschwitz bei Leipzig (176).

Herr Lic. Dr. Wold. Schmidt, Professor an der Königl. Landesschule in Meissen (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. d. Theologie in Zürich (655).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Lemberg (Galizien) (337).
- Dr. G. Schwetschke, in Halle (73).
- Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
- St. von Siennitzky, K. R. Colleg.-Secr., Translator im dirig. Senat in St. Petersburg (618).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an der israelitischen Schule in Frankfurt a. M. (368).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Dr. Fr. Soret, grossherz. sächs. Staatsrath in Genf (355).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).
- Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
- Dr. Heinrich Steiner, Privatdocent an d. Univers. in Heidelberg (640).
- Dr. C. Steinhardt, Prof. in Schulpforta (221).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Cand. theol., Lector der histor. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
- Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stephani, Exc., kaiserl. russ. wirklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Hofr. Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Spr. in Jena (44).
- G. Stier, Director des Dom-Gymnasium in Colberg (364).
- Lic. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Garnisonspred. in Berlin (295).
- Lic. Otto Strauss, Divisionspred. in Posen (506).
- Heinrich Edler v. Suchecki, k. k. a. o. Prof. der polnischen Litteratur u. Sprache an d. Univ. in Prag (535).
- Dr. Benjamin Szold, Rabbiner der Oheb-Schalom-Gemeinde in Baltimore (574).
- A. Tappehorn, Kaplan an d. Martinikirche in Münster (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchdruckereibes. u. Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).
- T. Theodores, Prof. der oriental. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. H. Thorbecke, Privatgelehrter in Leipzig (608).
- W. Tiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
- Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
- Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg (215).
- Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Spr. in Lund (79).
- Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen bei Reutlingen (Würtemberg) (403).
- Domherr Dr. F. Tuch, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Leipzig (36).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valeton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).

Herr Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Marburg (432).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. und Prof. d. morgenl. Spr. be der theol. Facultät in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. J. A. Vullers, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386).
- Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (28).
- Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (375).
- Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte a. d. Univ. in Gratz (613).
- Dr. H. Weissenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (505).
- Weljaminov-Sernov, Colleg. Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (539).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Dr. W. Wessely, Prof. des österreich. Strafrechts in Prag (163).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul, in Berlin (47).
- Dr. C. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin (305).
- Dr. W. D. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven (366).
- Moritz Wickerhauser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (396).
- F. W. E. Wiedfeldt, Prediger in Salzwedel (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Monier-Williams Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (629).
- Adolf Wolf, cand. theol., Conrector d. höheren Stadtschule in Altena (Westphalen) (652).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesandtschaft in Dresden (553).
- Dr. William Wright, Assistent bei d. Brit. Museum in London (284).
- W. A. Wright, B. A., Trinity College, Cambridge (556).
- Dr. Carl Aug. Wünsche, Cand. theol. in Leipzig (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hülfswissenschaften in Leipzig (118).
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
- Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
- P. Dr. Pius Zingerle, Benedictiner im Stift Marienberg bei Mals in Tirol (271).
- H. Zirndorf, z. Z. in Manchester (532).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (543).

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Aufruf

zur Gründung einer **Bopp**-Stiftung.

Vom 16. Mai 1816 datirt die Vorrede zu **F. Bopp's** „Conjugationssystem der **Sanskrit**-Sprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache", von diesem Buche aber eine neue Epoche der Sprachwissenschaft, die Begründung der vergleichenden Sprachforschung, eine der grössten und glücklichsten Erwerbungen der Wissenschaft unsers Jahrhunderts, die über den Zusammenhang der Völker unseres Stammes, ja der Menschheit, und die verborgenste Seite ihrer Geschichte ein helles bis dahin kaum geahntes Licht verbreitet hat.

Es ist anzunehmen, dass Alle, die sich unmittelbar oder mittelbar als Bopp's Schüler wissen und bekennen, die funfzigste Wiederkehr dieses Tages nicht vorüber gehen lassen wollen, ohne dem Lehrer und Meister ein Zeichen ihrer Verehrung und Dankbarkeit darzubringen, und dass Viele, die auch nur den Gewinn der durch ihn ins Leben gerufenen Studien oder überhaupt den Ruhm und Erfolg wissenschaftlicher Arbeit hochhalten, sich ihnen gern hierbei anschliessen werden.

In dieser Ueberzeugung sind die Unterzeichneten in Berlin, dem Wohnsitze Bopp's zusammengetreten, um in weiteren Kreisen eine gemeinsame Anerkennung und Ehrenbezeugung zum **16. Mai 1866** hervorzurufen. Sie erlauben sich folgenden Vorschlag zu machen.

Als würdigste Feier des Tages erscheint eine Stiftung, welche, zur Förderung der von Bopp begründeten Wissenschaft bestimmt, zugleich das Ehrengedächtniss des hochverdienten Begründers wach erhält und jährlich erneuert. Die Würde des Mannes, der Werth seiner Leistungen, die Ausdehnung der von ihm begonnenen und angeregten Forschung, die Mannichfaltigkeit ihrer Aufgaben, lassen den umfassendsten Zweck für eine solche Stiftung wünschenswerth erscheinen. Wir beschränken uns aber für jetzt darauf zunächst nur im Allgemeinen die Gründung einer

„Bopp-Stiftung"

in dem angegebenen Sinne vorzuschlagen und stellen alles Weitere dem Erfolge dieser Einladung anheim.

Die durch gemeinschaftliche Beiträge beschaffte Summe würde dem Jubilar am 16. Mai 1866 übergeben werden und ihm die Ent-

scheidung und nähere Bestimmung über die Verwendung des Ertrages, so wie die Vereinbarung über die zu entwerfenden Statuten überlassen bleiben.

Wir bitten, die Beiträge an einen der Unterzeichneten, oder, was sich besonders während der Ferien-Monate August bis October empfehlen möchte, an **Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung** (Harrwitz und Gossmann) hierselbst, Wilhelmsstrasse 86, die sich zur Kassenführung bereitwilligst erboten hat, einzusenden.

Die Rechnungsablage, so wie die Mittheilung der Statuten der Stiftung, wird ihrer Zeit in geeigneter Weise erfolgen.

Berlin, den 16. Mai 1865.

Das Comité der Bopp-Stiftung

Böckh, Linksstrasse 40.	**Ad. Kirchhoff,** Heiligegeiststrasse 5.	**A. Kuhn,** Michaeliskirchplatz 2.
R. Lepsius, Bendlerstrasse 18.	**K. Müllenhoff,** Schellingsstrasse 8.	**H. Petermann,** Luisenstrasse 41.
E. Rödiger, Grabenstrasse 34.	**H. Steinthal,** Seegershof 9.	**Trendelenburg,** Charlottenstrasse 9.

A. Weber, Schriftführer,
Oranienstrasse 129.

Dem obigen allgemeinen Aufruf erlauben wir uns an Sie, geehrter Herr, wie an andere Schüler oder Fachgenossen **Bopp's**, deren örtliche Verhältnisse uns dazu geeignet erscheinen, noch die besondere Bitte hinzuzufügen, in Ihrem nächsten Kreise die Theilnahme für unsern Zweck weiter anregen und der Annahme von Beiträgen, zur Weiterbeförderung an uns, sich gefälligst unterziehen zu wollen.

Das Comité.

geworden; dah. auch אבא Wald. Ne
Snhdr. 39 b אבא נפיק ביה נרגא ד
von ihm, dem Walde selbst geht di
Stiel) aus, die in ihn hineinfährt.

אָבָא od. אָבָה wollen s. אָבֵי.

אַבְאָשׁוּתָא *f. N. act.* (von
Thun mit Missfallen. Khl. 7,
אבי שכינתא durch den Zornblick Got
Noth u. Leid über die Weltbewohner

אָבַב Pe. ungbr. s. אָבִיב. Pa. אַבֵּב (s
vgl. הבהב) reif machen, zur Reife br
9, 10 wie die Frühfrucht am Feig
באייל מְאַבְּבָא die er zuerst zur Reif
Mögl. Part. pass. auf בכורה bezoge
erst gereift wird."

אָבִיב, אָבִיבָא Part. od. אַבִּיב, בָא
(hbr. אָבִיב) eig. gereift; dah. reif
reifte Aehre. Lev. 2, 14 O. בכור
2 Mss. ed. Sbj. u. a. (ein Ms. u
überall אַבִּיב) Aehre gesengt im F
13, 4 O. ירחא דְאָבִיבָא (Ms. u. ed. L
= J.) der Aehrenmonat, näml. Ni
April). 23, 15. Deut. 16, 1.

Pl. Exod. 9, 31 O. סעריא אָבִיבִין
a. (Ms. אַבִּיבִין, ed. Bon. אבבין, L
אביב) die Gerste (coll.) war reif, c
Aehren.

* Snhdr. 11 b א דאביבא לא מטא :
der Aehrenreife ist noch nicht einge
her ein Schaltjahr nothwendig wa
האביב wegen der noch nicht eingetr
renreife; vgl. Raschi.

אַבּוּבָא m. (syr. ܐܒܘܒܐ) Flöte
fistula. Gen. 4, 21 כינורא ואַבִּיבָא
אָבִיבָא) Harfe u. Flöte, Tw. ועוגב
30, 31 ואבובי אמתיל לקל בכיין meine
der Stimme der Weinenden. Jes. 30,
zieht בתודתא באבובא mit Danklied
mit der Flöte, Tw. בחליל.

Pl. Jer. 48, 36 כזמר אַבּוּבִין w
Ez. 33, 32, Tw. עֲגָבִים. Khl. 2, 8 בין

scheid■■dar. 62 b.
so wie■ מייניה וביד
bleibe■■ Axt (ihr
■
was si
empfe■
(Harr■ (בְּאַמ) das
zur K■ באבאשירת
■tes kommt
Stiftu■
■yr. סִבְּבָא,
■ingen. Hos.
enbaum די
ב bringt. —
ת, „die zu-

אַבּ־ m. Adj.
e od. ge-
אֲבִיב קלי ב
. ed. Lssb.
ıuer. Exod.
ssb. דְאַבִּיבָא
san (ungef.

ed. Cpl. u.
ssb. u. Sbj.
od. als reife

זמּן die Zeit
troffen, da-
ehrte■r; das. כל
deren■etenen Ach-
beson
nahm
Beitr■, Pfeife,
zu w■ (ed. Lssb.
Iiob 21, 12.
Flöte gleicht
29 wie man
(od. Opfer),

■lötenton.
קתרוסין

eine kupferne Flöte. — Minach. 10, 4 אביב של קלאים Ar. ed. pr. (Ag. קלירת, vgl. Sifra zu Levit. 2, 14) ein eisernes (viell. durchlöchertes) Rohr, worin man das Getreide röstete. אביב חרעה fistula pastoris Schabb. 14, 3 = חטריא ריעיא ein gewisses Rohr, das die Hirten aushöhlten, und dessen Mark mit Wasser angestellt als Medicament angewandt wurde.

אֲבַד (אֲבַד) **אֲבַד** *fut.* יֵיבַד, יֵאבַד, S. נֵאבַד (syr. اٰ̣ܒܰܕ, hbr. אָבַד) 1, verloren gehen, perire. 1 Sm. 9, 4. 20 אתניא דַאֲבַדָא die Eselinnen, welche verloren gingen. Deut. 22, 3 O. דיבד מיניה was ihm verloren gegangen; übrtr. Ps. 112, 10 ריגוג רשיעי תאבד Ms. (Ag. תביד) das Verlangen der Frevler schwindet. Spr. 10, 28 וסבריא דרשיעי נאבד die Hoffnung der Frevler geht unter; Jes. 29, 14. Spr. 21, 28; zu Grunde gehen, untergehen, interire. Num. 21, 30 אבדתון עמא ihr geht unter, o Volk, das dem Kemosch dient. Ez. 37, 11 אבדנא לנא wir gehen zu Grunde. Khl. 7, 15 אָבֵד בצדקותיה er geht unter bei seiner Tugend. Deut. 32, 38 J. II אֲבִידִין עיצן בישן sie gehen zu Grunde durch schlechte Pläne. Exod. 10, 7. Deut. 4, 26 מֵיבַד תיבדון ihr gehet unter. 2, trns. verlieren, zu Grunde richten. Khl. 3, 6 לְמֵיבַד נכסיא die Güter zu verschwenden; bildl. Num. 12, 12 J. II דלא ניבד זכיתה damit wir ihrer Tugend nicht verlustig werden.

Pa. אַבֵּד (hbr. אִבֵּד) zu Grunde richten, vernichten, perdere. 2 Kn. 19, 18. 21, 3. Ez. 13, 18 לְאַבָּדָא נפשן Seelen zu vernichten. Deut. 12, 2 אַבָּדָא תאבדון ihr sollt vernichten. 32, 28 O. מְאַבְּדֵי עֵצָה (J. I מאבדין עיטין טבין) die auf guten Rath nicht hören, eig. gute Rathschlüsse vernichten.

Af. אוֹבֵד, אוֹבֵיד, איבד 1, trns. = Pa. Deut. 26, 5 der Aramäer Laban suchte, לְאוֹבָדָא ית אבא meinen Vater zu vernichten, Tw. אֹבֵד (als Hif. genommen, vgl. Jer. 46, 8 אֹבִידָה). Lev. 23, 30 ואוביד ית אינשא ההוא ich werde diesen Menschen vernichten. — Num. 33, 52 O. ותיבדון ... תיבדון Ms., ed. Sbj. (sp. Agg. ותיב' ... תיב') ihr sollt vernichten ihre Götzen-
■ ■ ■ ■Sam. 20 3 מיביד מידליד Ms.





